ملاحظة: تم التصحيح،
ترتيب الصفحات يكون حسب الكتاب المطبوع في دار العلوم بيروت لبنان عام ١٤٠٨ هـــ.
متن العروة مميز عن شرح المصنف بهذه الأقواس {   }

الفقه

الجزء الثامن والأربعون

الفقه

موسوعة استدلالية في الفقه الإسلامي

آية الله العظمى

السيد محمد الحسيني الشيرازي

دام ظله

كتاب الجهاد

الجزء الثاني

دار العلوم

بيروت لبنان

الطبعة الثانية

١٤٠٩ هـ ـــ ١٩٨٨م

مُنقّحة ومصحّحة مع تخريج المصادر

دار العلوم ـــ طباعة. نشر. توزيع.

العنوان: حارة حريك، بئر العبد، مقابل البنك اللبناني الفرنسي

كتاب الجهاد

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

(مسألة ١٦٩): لا ينبغي الإشكال في أن الغزاة كلهم باستثناء من استثني كالمرأة والعبد، لهم نصيب من الغنيمة، من غير فرق بين أن يكون مرصداً للقتال، وهو الذي أوقف له فكلما كان قتال اشترك فيه، ومنزلته كالجنود في الحال الحاضر، فلا عمل له إلاّ الجهاد والدفاع، أو كان متطوعاً وهو الذي إن نشط غزى وإن لم ينشط اشتغل بمعاشه.

وإنما قلنا لا فرق بينهما في التقسيم، لإطلاق أدلة إعطاء المقاتلة الأربعة الأسهم الباقية، قال في محكي المبسوط والتذكرة: إن الغزاة على ضربين:

المطوعة وهم الذين إذا نشطوا غزوا، وإذا لم ينشطوا اشتغلوا بمعايشهم واكتسابهم، فهؤلاء لهم سهم من الصدقات، وإذا غنموا في بلاد الحرب شاركوا.

والثاني: هم الذين أرصدوا أنفسهم للجهاد، فهؤلاء لهم من الغنيمة الأربعة الأخماس، ويجوز عندنا أن يعطوا أيضاً من الصدقة من سهم ابن السبيل لدخولهم تحته.

قال في الجواهر: وفيه منع صدق ابن السبيل عليهم، بل الأولى إعطاؤهم من سهم سبيل الله، أو من سهم الفقراء، أو غير ذلك.

أقول: لا بأس بإعطائهم من سهم ابن السبيل مع انطباق العنوان عليهم، إذ قد تقرر في كتاب الزكاة أنه يمكن إعطاء ابن السبيل الذي عزم السفر وهو يعلم تمام نفقته أثناءه.

وكيف كان، اللازم على الدولة الإسلامية الجمع بين دليل «الناس مسلطون»[1]، ودليل ﴿**أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ**﴾[2]، ودليل وجوب الجهاد عيناً فيما إذا احتيج إلى ذلك، والجمع بينها يكون بعدم أخذ الجنود بالجبر إلاّ حال الاضطرار، لأنه مناف لتسلط الناس على أنفسهم، وبجعل جنود مرتزقة للشؤون الدائمة كحفظ الرادارات والدبابات والطائرات وما أشبه، وحفظ البلاد والأمن وتعليم الجدد وما أشبه، وبتهيئة ميادين عامة خارج البلاد ــ حالها حال النوادي الاختيارية ــ للتدريب، فإذا احتيج إلى الجنود أكثر من المرتزقة استخدم

(١) البحار: ج٢ ص٢٧٣.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

المدربون، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في كتاب يتعرض للشؤون الإسلامية التطبيقية مع العصر الحديث، ولا إشكال في صحة مثل هذه الطريقة وإن لم يكن نص خاص بذلك في الشريعة، لكن العمومات كافية في استفادة ذلك.

ويؤيده جعل الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) شرطة الخميس، وهم كما ذكره المامقاني في الرجال: ثلاثون ألف إنسان شرط عليهم الإمام استعدادهم للحرب دائماً في مقابل ضمانه الجنة لهم، كما جعل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد خيبر على كل عشرة عريفاً، نعم التاريخ الإسلامي حافل بالتنظيمات الجيشية، كما يجد ذلك من راجع (تاريخ التمدن الإسلامي) لجرجي زيدان وغيره.

وعلى كل حال، يجوز جعل الراتب للجنود النظاميين من بيت المال، لأنه معدّ لمصالح المسلمين، كما يجوز إعطاء المتطوعين من بيت المال في حال الحرب إضافة على السهم الذي يصيبه من الغنائم.

ثم إنه لا ينبغي الإشكال في أن الجيش المرتزق إن مات كان إعطاء رزقه لورثته حسب المعاملة بين الحاكم وبينه، فإن كان الشرط أنه لا يملك رزقه من بيت المال إلاّ بالقبض، لم يستحق الورثة شيئاً، وإلاّ استحقوا حسب قدر الأيام المنقضي من الشرط، لأنه نوع تعامل بين الجانبين، وبذلك ظهر وجه التأمل فيما قاله الشيخ والشرائع والجواهر فراجع.

(مسألة ١٧٠): قال في الجواهر: ينبغي للإمام اتخاذ ديوان فيه أسماء المرصدين وأسماء القبائل ويكتب عطاياهم، ويجعل لكل قبيلة عريفاً، ويجعل لهم علامة ويعقد لهم الولاية. روى الزهري، عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه عرّف عام خيبر على كل عشرة عريفاً، وجعل يوم فتح مكة للمهاجرين شعاراً، وللأوس شعاراً، وللخزرج شعاراً، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وقَبائِلَ لِتَعارَفُوا﴾[1]. ثم إن أرادوا القسمة قدم الأقرب إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فالأقرب، ثم ذكر تقديم الأنصار على العرب، ثم العرب على العجم، نقلاً عن المنتهى، وأشكل عليه بأنه لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه.

أقول: والظاهر صحة ما ذكره الجواهر، لأن ما ذكره المنتهى غير مدلول عليه، بل عمل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والوصي (عليه السلام) كان الإعطاء بدون هذه الملاحظات، وإني أظن أن المنتهى إنما نقل ذلك عن الزهري، لا أنه أفتى به، ولا يحضرني الآن الكتاب.

وكيف كان، فالظاهر أن الإمام ونائبه له التقسيم بالاختلاف، ولا يلزم التساوي، وقد وردت روايات كثيرة في باب التقسيم بالسوية، وعقد له في الوسائل والمستدرك باباً، وأغلب رواياته عن تقسيم علي (عليه السلام) حتى لقب بالقاسم بالسوية.

وفي بعض الروايات نقل ذلك عن عمل رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وأن الذي خالف هم الذين جاؤوا من بعده قبل الإمام (عليه السلام).

لكن الظاهر أن عمل الإمام (عليه السلام) كان لأجل مصلحة خاصة من كونه امتحاناً، كما ورد في بعض الأحاديث عن الرسول (صلى الله عليه وآله) أنه (عليه السلام) المحك، أو أن الإمام أراد جذب الحمل إلى الجانب الآخر في مقابل تفريط عثمان، وجذب الحمل إلى ذلك الجانب ليعتدل كما في جذب حمول الدواب كثيراً إلى جانب ليعتدل إذا مال إلى طرف واحد، أو غير ذلك من المصالح، وإلاّ فلا يمكن أن يكون عمل الإمام على سبيل الوجوب.

---

(١) سورة الحجرات: الآية ١٣.

أولاً: لأن الرسول (صلى الله عليه وآله) كان يعطي زيادة ونقيصة كما يقتضي الصلاح، ولذا أعطى صفوان بن أمية مالاً كثيراً، وابا سفيان ومعاوية ويزيد مالاً كثيراً، و لم يسهم لأهل المدينة في الحنين شئياً، وما أشبه ذلك مما ورد بكثرة في سيرته العطرة.

وما ورد من أن علياً (عليه السلام) اقتدى بالرسول (صلى الله عليه وآله) في التقسيم بالسوية لابد وأن يحمل على أن ذلك كان في الغالب في تقسيمات الرسول (صلى الله عليه وآله) جمعاً بين الأدلة.

ولا إشكال في أنه إذا لم تكن مصلحة خارجية كان الأولى التقسيم بالسوية.

وثانياً: بأنه لا إشكال في أن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) كان له الخمس، وهو شيء كثير، فكان له أن يقسم بالاختلاف فيعطي الزيادة من حقه الشخصي حتى يرضي الناقمين عليه.

وثالثاً: في جملة من الأحاديث أن المال لو كان له (عليه السلام) لساوى بينهم، فكيف والمال لهم[1]، فإنه يستفاد من هذا الحديث أن التقسيم بالسوية لم يكن لوجوب شرعي وإنما لمصلحة خارجية.

ورابعاً: لا إشكال في لزوم ملاحظة الأهم والمهم، ومن الواضح أهمية بقاء الناس أطراف الإمام (عليه السلام) من التحاقهم بمعاوية وإيجاب تلك المفاسد العظيمة، فعدم ملاحظة الإمام (عليه السلام) لذلك لابد وأن يكون لأمر خارجي، لا لأن التقسيم بالسوية كان مفروضاً.

وخامساً: إنه لا إشكال في جواز الاختلاف في الزكاة والخمس، وقد دل على ذلك النص والإجماع، فكان بإمكان الإمام أن يسد الخلل بذلك، فعدم سده دليل على وجود مصلحة خاصة.

وسادساً: كان للإمام (عليه السلام) أملاك كثيرة، وكان واردها كثيراً جداً، كما يظهر من

(١) المستدرك: ج٢ ص٢٦٠ الباب ٣٥ من أبواب جهاد العدو... ح٣.

جملة من الروايات المروية في الوسائل وغيره، في باب أن الإمام كان يعطيها الفقراء، عند ما قال طلحة والزبير إن علي بن أبي طالب (عليه السلام) فقير، فعدم سد الإمام الخلل بذلك المال دليل على وجود المصلحة الخاصة.

وسابعاً: قد وردت بعض الروايات أنه (عليه السلام) أيضاً كان يقسم ماله بالسوية مع أن الاختيار كان بيده قطعاً.

ففي المستدرك، عن هارون بن عنترة، عن زاذان، قال: انطلقت مع قنبر إلى علي (عليه السلام)، فقال: قم يا أمير المؤمنين فقد خبأت لك خبيئة، قال (عليه السلام): «مما هو»، قال: قم معي، فقام فانطلق إلى بيته فإذا بأسنة مملوءة جامات من ذهب وفضة، فقال: يا أمير المؤمنين إنك لا تترك شيئاً إلاّ قسمته فادخرت هذا لك، قال علي (عليه السلام): «لقد أحببت أن تدخل بيتي ناراً»، فسل سيفه فضربه، فانتثرت من بين إناء مقطوع نصفه أو ثلثه. ثم قال: «أقسموه بالحصص» ففعلوا، فجعل يقول: «هذا جناي وخياره فيه ... إذ كل جان يده إلى فيه»[1].

أما الجواب عن فعله (عليه السلام) بإرادة عدم التفاضل من الجهات التي كان يلحظها غيره التي كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فعل خلافها، كما في الجواهر، فلا يخفى ما فيه، إذ ظاهر الروايات الواردة في قسمته بالسوية عدم التفاضل مطلقاً.

ثم هناك أمران آخران:

الأول: هل أنه (عليه السلام) كان يعطي بيت المال حسب أفراد العائلة، أو حسب رؤوس العوائل، فإذا جاءه نفران لأحدهما زوجة وخمسة أولاد، وللآخر زوجة فقط، هل كان يعطي الأول سبعة والثاني اثنين، أو يعطي كل واحد اثنين مثلاً، فالأول هو مقتضى التقسيم بالسوية، لكن ظاهر الروايات خلاف ذلك، وأنه (عليه السلام) كان يعطي كل واحد منهما بقدر الآخر، وحكمة ذلك خفية في باب بيت المال، وإن كانت ظاهرة في باب الجهاد والغنائم.

---

(١) المستدرك: ج٢ ص٢٦٠ الباب ٣٥ من أبواب جهاد العدو... ح٦.

الثاني: هل أن الإمام (عليه السلام) كان يقسم لمن حضر، كما هو ظاهر تقسيم بيت المال بالمدينة عقب مقتل عثمان، وبيت مال البصرة حين وردها، وتقسيماته في الكوفة، كما يظهر ذلك لمن راجع الروايات والتواريخ، أم كان يقسم لكل المسلمين الذين هم في حاضرته، والثاني هو مقتضى التقسيم بالسوية، بل ظاهر جملة من النصوص أنه كان يوزع المال حسب المحلات، فقد قسم أموالا جيء بها إليه في الكوفة سبعة أسباع حسب الأقسام السبعة للكوفة[1]، ومن المعلوم اختلاف أفراد المحلة زيادة ونقيصة، وذلك خلاف المتبادر من التقسيم بالسوية، وحكمة هذا خفية أيضاً، ولا محمل لهما إلاّ ما ذكرناه من أن الإمام (عليه السلام) أراد أن يجذب الحمل الذي مال كثيراً في زمن عثمان حتى يعتدل، لأن الجذب بهذه الكثرة كان مطلوباً بذاته، أو أنه كان التقسيم بهذه الكيفية للامتحان. وكثير من أعمال علي (عليه السلام) كانت قضية في واقعة، كما ذكرها الفقهاء والله العالم.

ثم إن ذرية المجاهدين وكذلك المجاهد في حال سفره أو مرضه، يدار عليهما من بيت المال حسب التعاقد مع الحاكم إن كان تعاقد، وإلاّ فكل حسب حاجته مما يدرجه في الفقراء أو نحوهم.

---

(١) انظر: الغارات للثقفي ص٣٤ ط الأضواء بيروت.

(مسألة ١٧١): ذكر غير واحد من الفقهاء أنه ليس للأعراب شيء من الغنيمة، وإن قاتلوا مع المهاجرين، بل يرضخ لهم.

قال في الشرائع: ونعني بهم من أظهر الإسلام ولم يصفه، وصولح على إعفائه من المهاجرة بترك النصيب. ونسب هذا القول الجواهر إلى المبسوط والنهاية والنافع والمختلف والدروس والمسالك، بل في المسالك أنه المشهور، وفي الرياض لم ينقل فيه خلاف إلاّ عن الحلي في السرائر، انتهى.

وفي المسألة أقوال:

الأول: ما تقدم.

والثاني: ما ذكره الحلي من المساواة لسائر الناس.

والثالث: إن المراد بالأعراب الكفار الذين يحاربون أعداء الإسلام وهم في صفوف المسلمين.

الرابع: إن ذلك خاص بوقت وجوب الهجرة، حيث يصالحهم الإمام إذا رأى ذلك صلاحاً بأن لايهاجروا ولا جهاد عليهم، وإذا أستعين بهم في الجهاد كان لهم الرضخ.

والظاهر عندي هو القول الأخير، لأنه المستفاد من الروايات المخصصة لعمومات أدلة الهجرة وأدلة الجهاد وأدلة قسمة الغنائم، ولو شك في شمول الروايات الخاصة لأكثر مما ذكرناه فاللازم التمسك بالعمومات والمطلقات.

ففي رواية حماد بن عيسى، عن بعض أصحابه، عن أبي الحسن (عليه السلام): «وليس للأعراب من الغنيمة شيء وإن قاتلوا مع الإمام، لأن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) صالح الأعراب أن يدعهم في ديارهم، ولايهاجروا على أنه إن دهم رسول الله (صلى الله عليه وآله) من عدوه دهم أن يستفزهم فيقاتل بهم، وليس لهم في الغنيمة نصيب، وسنته جارية فيهم وفي غيرهم»[1].

وفي حديث عبد الكريم بن عتبة، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في حديث طويل أنه قال لعمر وبن عبيد: «أرأيت إن هم أبوا الجزية فقاتلتهم فظهرت عليهم، كيف

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٨٥ الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو ح٢.

تصنع بالغنيمة»، قال: أخرج الخمس وأقسم أربعة أخماس بين من قاتل عليه، إلى أن قال (عليه السلام): «أرأيت الأربعة الأخماس تقسمها بين جميع من قاتل عليها»، قال: نعم، قال: «فقد خالفت رسول الله (صلى الله عليه وآله) في سيرته بين فقهاء أهل المدينة ومشيختهم، فاسألهم فإنهم لا يختلفون أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في سيرته، بيني وبينك فقهاء أهل المدينة ومشيختهم، فإنهم لا يختلفون أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) صالح الأعراب على أن يدعهم في ديارهم ولا يهاجروا على إن دهمهم من عدوهم دهم أن يستفزهم فيقاتل بهم وليس لهم في القسمة نصيب، وأنت تقول بين جميعهم، فقد خالفت رسول الله (صلى الله عليه وآله) في كل ما قلت في سيرته في المشركين»[1].

وفي خبر هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن الأعراب عليهم جهاد، قال: «لا، إلاّ أن يخاف على الإسلام فيستعان بهم»، قلت: فلهم من الجزية شيء، قال: «لا»[2].

وعن الصادق (عليه السلام)، أنه سئل عن الأعراب هل عليهم جهاد، قال: «لا، إلاّ أن يترل بالإسلام أمر وأعوذ بالله يحتاج فيه إليهم»، وقال: «وليس لهم من الفيء شيء ما لم يجاهدوا»[3].

والخبران الأخيران لا دلالة فيهما إطلاقاً، حيث إن ظاهرهما أن الفيء بمقابل الجهاد، وحيث لا جهاد عليهم لا فيء لهم.

والخبران الأولان ظاهرهما أن الحكم كانت مصالحة بين الرسول (صلى الله عليه وآله) وبين الأعراب، لا أن الأعراب حالهم هكذا دائماً، نعم إذا صولحوا من قبل الإمام أو نائبه كان الحكم كذلك، ومعنى كون ذلك سنة جارية أنه كلما تحقق المضوع تحقق الحكم، وإنكار الإمام في خبر عبد الكريم كان لأجل إطلاق كلام عمرو.

وما استظهرناه قد يستشكل فيه بعدم الظهور. وإن صح

(١) الوسائل: ج١١ ص٨٦ الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٨٦ الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٨٦ الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو ح٤.

هذا فلا إشكال في أن الروايتين ليستا ظاهرتين في إطلاق الحكم، كما حكي عن المشهور، فيكون الأمر مجملا بالنسبة إلى أزيد من صورة المصالحة وصورة وجوب الهجرة، فاللازم فيه الرجوع إلى إطلاقات الأدلة.

ومما تقدم تعرف الإشكال في كثير من الكلمات التي ذكرها الجواهر وغيره، ومنها ما مال إليه الجواهر من أنه قد يقال إن المراد من الأعراب الذين لم يعضوا على الإسلام بضرس قاطع، إلى آخره، فإنه تقييد للإطلاق من غير دليل. والله العالم.

(مسألة ١٧٢): لو أن أهل الحرب أخذوا أموال المسليمن وأحرارهم، فلا إشكال ولا خلاف في أن الأحرار يبقون على حريتهم، فإذا تمكن المسلمون من إرجاعهم كانوا أحراراً كما كانوا، وإذا اشتراهم مسلم لم يملكهم، سواء علم بذلك أم لا.

كما أن كل ملكية للأحرار ليست نافذة، سواء كانت الملكية بالاشتراء أو الصلح أو الهبة أو الإرث من الكافر أو سائر أقسام المالك، كما أن ما هو من شؤون الملك كالرهن وغيره لا يقع عليهم.

كل ذلك للأدلة الأولية، والإجماع، وبعض النصوص الخاصة:

قال هشام بن سالم: سئل الصادق (عليه السلام) رجل عن الترك يغيرون على المسلمين فيأخذون أولادهم فيسرقون منهم أيرد عليهم، قال: «نعم، والمسلم أخو المسلم أحق بماله أين وجده»[1].

والمراد بالمال الأعم من المال الشرعي كما يقال هذا الولد مال من، فلا يستشكل بأن العلة في الرواية لا تلائم صدرها.

وفي رواية عنه (عليه السلام)، في السبي يأخذ العدو من المسلمين في القتال من أولاد المسلمين أو من مماليكهم فيحوزونه ثم إن المسلمين بعد قاتلوهم فظفروا بهم وسبوهم وأخذوا منهم ما أخذوا من مماليك المسلمين وأولادهم الذين كانوا أخذوهم من المسلمين، كيف يصنع بما أخذوه من أولاد المسلمين ومماليكهم، فقال: «أما أولاد المسلمين فلا يقامون في سهام المسلمين، ولكن يردون إلى أبيهم وأخيهم أو إلى وليهم بشهود، وأما المماليك فإنهم يقامون في سهام المسلمين فيباعون ويعطى مواليهم قيمة أثمانهم من بيت مال المسلمين»[2].

ثم الظاهر أن الحكم كذلك وإن طال الزمن، كما لو أسر الكفار جد هذا المسلم واستعبدوه، فإن أحفاده يبقون أحراراً كما كانوا، للأصل وإطلاق الأدلة.

ولو أسر الكفار المرأة المسلمة الحرة ونكحوها، فالظاهر أن أولادها

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٧٤ الباب ٣٥ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٧٤ الباب ٣٥ من أبواب جهاد العدو ح١.

شرعيون، لقاعدة «لكل قوم نكاح»[1]. لكن هي لا تكون زوجة للكافر، فإذا تمكنت من الفرار كانت زوجة لزوجها السابق، كما يحق لها أن تتزوج إن كانت بدون زوج، كل ذلك للأدلة الأولية من غير دليل وارد على ذلك.

(١) الوسائل: ج١١ ص٦٠ الباب ٣٦ من أبواب جهاد العدو ح٢.

(مسألة ١٧٣): أموال المسلمين ومماليكهم التي استولي عليها الكفار إن أخذها المسلمون منهم بالاغتنام، فهل هي كسائر الغنائم تقسم بين المسلمين، أو هي لأصحابها مطلقاً، أو لأصحابها قبل القسمة دون ما بعد القسمة، أو هي لأصحابها قبل الحيازة دون بعد الحيازة؟

ذهب إلى الأول الشيخ في النهاية، وعن القاضي نفي البأس عنه.

وإلى الثالث عامة العلماء، كما عن المنتهى والتذكرة.

وإلى الرابع بعض العامة.

أما الاحتمال الثاني فلم أجد به قولا، وإن احتمل احتمالاً، لأن «الناس مسلطون على أموالهم»[1]، وأن اليد العادية أو شبه العادية لا توجب الملك، وإطلاق ما تقدم من «إن المسلم أحق بماله أينما وجده»[2]. وخبر الدعائم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «ما أخذ المشركون من أموال المسلمين ثم ظهر عليهم وأخذ من أيديهم فأهله أحق به، ولا يخرج مال المسلم من يديه إلاّ ما تطيب به نفسه»[3].

لكن كل ذلك لا يقاوم النص والفتوى.

وكيف كان، فقد استدل للقول الأول: بإطلاق خبر هشام المتقدم في المسألة السابقة، حيث قال: «وأما المماليك فإنهم يقامون في سهام المسلمين فيباعون ويعطى مواليهم قيمة أثمانهم من بيت مال المسلمين»[4].

وفيه: إن ما سيأتي من دليل القول بالفرق بين ما قبل القسمة وما بعد القسمة أخص مطلقاً منه، فاللازم تقيده به، أما ما ذكره الجواهر من معارضته بقوله (عليه السلام) في الخبر: «إن المسلم أحق بماله أينما وجده»، فلا يخفى ما فيه، إن الجمع العرفي بينهما يقتضي تخصيص أحق بماله بالأولاد فتأمل، كما أن المستفاد عرفاً عدم الفرق بين الأموال والمماليك.

واستدل للقول الثالث: بخبر جميل، عن الصادق (عليه السلام)، في رجل كان به عبد فأدخل دار الشرك فأخذ سبياً إلى دار الإسلام، فقال:

---

(١) بحار الأنوار: ج٢ ص٢٧٢.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٧٤ الباب ٣٥ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(٣) الدعائم: ج١ ص٣٨٣ ح٨.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٧٤ الباب ٣٥ من أبواب جهاد العدو ح١.

«إن وقع عليه قبل القسمة فهو له، وإن جرت عليه القسمة فهو أحق بالثمن»[١].

وخبر طربال، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سئل عن رجل كان له جارية فأغار عليه المشركون فأخذوها منه، ثم إن المسلمين بعدُ غزوهم فأخذوها فيما غنموا منهم، فقال: «إن كانت في الغنائم وأقام البينة أن المشركين أغاروا عليهم فأخذوها منه ردت عليه، وإن كانت قد اشتربت وخرجت من المغنم ردت رقبتها وأعطي الذي اشتراها الثمن من المغنم من جميعه»، قيل له: فإن لم يصبها حتى تفرق الناس وقسموا جميع الغنائم فأصابها بعد، قال: «يأخذها من الذي في يده إذا أقام البينة، ويرجع الذي هي في يده إذا أقام البينة إلى أمير الجيش بالثمن»[٢].

والظاهر أن المراد بقوله: «وإن كانت قد اشتريت» الاشتراء قبل التقسيم، بسبب رضخ أو نحو ذلك.

وخبر الجعفريات، بسند الأئمة (عليهم السلام)، عن علي (عليه السلام) قال: «إذا سبيت دابة الرجل من المسلمين أو شيء من ماله ثم ظفر به المسلمون بعدُ، فهو أحق به ما لم يبع ويقسم، فإن هو أدركها بعد ما ابتيع ويقسم فهو أحق بالثمن»[٣].

واستدل للرابع، وإن لم يوجد به قول: بصحيح الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن رجل لقيه العدو وأصاب منه مالاً أو متاعاً، ثم إن المسلمين أصابوا ذلك، كيف يصنع بمتاع الرجل، فقال: «إذا كانوا أصابوه قبل أن يحوزوا متاع الرجل رد عليه، وإن كانوا أصابوه بعد ما حازوه فهو فيء للمسلمين فهو أحق بالشفعة»[٤].

والجمع بينهما وبين ما تقدم من التفصيل بين القسمة وغيرها، يقتضي حمل الصحيحة على كل ذلك، لأن الحيازة مجملة، فاللازم حملها على المبين.

ومما تقدم

(١) الوسائل: ج١١ ص٧٤ الباب ٣٥ من أبواب جهاد العدو ح٤.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٧٥ الباب ٣٥ من أبواب جهاد العدو ح٥.

(٣) المستدرك: ج٢ ص٢٥٩ الباب ٣٣ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٧٤ الباب ٣٥ من أبواب جهاد العدو ح٢.

يظهر ما عن الإسكافي من إطلاق القول بأن المماليك للمقاتلة.

وما عن الحلبي من إطلاق القول بأن الأموال للمقاتلة.

ثم إنه إذا وجد صاحب المال ماله بعد القسمة، وأقام البينة على أنه له، ففيه قولان:

الأول: ما عن النهاية من أنه للمقاتلة، كما سبق، ولأربابه القيمة من بيت المال، وكأنه لخبر جميل المتقدم.

والثاني: ما ذهب إليه المشهور من أن مالكه يأخذه والغانم يأخذ قيمته من الإمام، لخبر طوبال المتقدم المنجبر سنده بالشهرة.

(مسألة ١٧٤): فيها فروع:

(الأول): المالك الذي لم يجد بينة، هل يحق له أن يأخذ ماله من الغانم بالقهر أو خيفة أو نحوهما، قيل: نعم، لأنه ماله والبينة طريق، ولا دليل على خروجه عن كونه ماله بالقسمة. وقيل: لا، لأن ظاهر النص المتقدم لزوم إقامة البينة. والأول أقرب.

(الثاني): لو لم يقسم جميع المال بل بعضه، فإن كان مال المالك فيه كان من مصاديق بعد القسمة، وإن كان مال المالك في غير المقسوم كان من مصاديق عدم القمسة، فإن الانصراف إلى القسمة الكاملة انصراف بدوي كما لا يخفى.

(الثالث): لو أخذ مال المسلم المنهوب من الكافر، سرقةً أو شراءً أو هبةً أو بسائر أنحاء الملك، جاز أخذ المالك له بكل وسيلة، كما أن المستولي عليه إذ عرف أنه للمالك وجب أن يرده عليه لقاعدة الملك، ولا مخصص لها إلاّ في باب الغنيمة، والمناط غير المعلوم، فلا يقاس ما نحن فيه بباب الغنيمة.

(الرابع): لو علم أمير الجيش قبل القسمة بأن الغنيمة للمسلم، لم يجز له أن يقسمه، ووجب عليه رده، لقاعدة «الملك للمالك»، والدليل إنما دل على أن القسمة تذهب ببعض الحق، فمقتضى القاعدة الرجوع فيما قبل القسمة إلى الأدلة الأولية.

(الخامس): لو أسلم المشرك الذي بيده مال المسلم، مما حصله هو أو غيره من المسلم بغير طريق مشروع، كما لو غصبه هو أو غصبه من باعه المال، فهل يجب عليه رده إلى المالك، قيل: نعم، لقاعدة الملك، وقيل: لا، لأن «الإسلام يجب ما قبله»[1]، ولأن الرسول (صلى الله عليه وآله) لم يجعل ضمان الدماء والأموال التي نهبوها أو أتلفوها على الكفار بعد أن أسلموا، والثاني أقرب في النظر، وإن كان أبعد عن الاحتياط.

(السادس): لو غنم المسلمون ما عليه أثر الإسلام لم يكن للأثر أثر، بل يقسم

(١) بحار الأنوار: ج٤٠ ص٢٣٠.

كسائر الغنائم، ولو علم المسلمون أنه سرقة من مسلم مجهول فهل يعامل معه معاملة الغنائم لأنه منها، أو مجهول المالك لمعلومية كونه للمسلم المخرج له عن الغنيمة، احتمالان، والثاني أقرب.

(السابع): لا عبرة بالكتابه على المال المغنوم باسم إنسان مسلم أو معاهد، إذ لا اعتبار بالكتابة مطلقاً، كما قرر في محله إلاّ إذا علمنا بصحة الكتابة.

(الثامن): لو أقر العبد بأنه عبد لمسلم وصدقه المسلم، فالظاهر أنه لا يصدق في الباب، لأنه من الإقرار في حق الغانمين، فليس حاله حال ما إذا أقر إنسان بأنه عبد لغيره حيث يقبل إقراره بمقتضى «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز».

ومثل ذلك ما لو أقرت المرأة الكتابية أنها زوجة لمسلم أو لمعاهد.

(التاسع): لا فرق فيما تقدم في المسألة السابقة بين كون المال لمسلم أو لمعاهد، لأن المعيار احترام المال، وهو حاصل فيهما كما لا يخفى.

(العاشر): لو كان المال المغنوم في إيجار المسلم، أو في رهن المسلم أو ما أشبه، كان حاله حال الملك، لعدم الفرق بين البابين من جهة ما نحن فيه، فيشمله إطلاق دليل «حق المسلم»[1].

(الحادي عشر): لو أبق العبد المسلم إلى دار الكفر، فأخذوه لم يملكوه، بل يبقي في ملك مالكه، ولو أبق العبد الكافر من دار الكفر إلى دار الإسلام فأخذوه ملكوه، لعدم حرمة مال الكافر.

(١) العوالي: ج١ ص٣١٥ ح٣٦.

(مسألة ١٧٥): الجزية، فعلة من جزى يجزي، يقال جزيت ديني إذا قضيته، فكأن المعطي لها يقضي ما عليه.

وهي مال تأخذه الدولة الإسلامية من أهل الكتاب في مقابل حمايته لهم في دار الإسلام وعدم قتالهم، وقد قررها الإسلام عليهم كما قرر الخمس والزكاة على المسلمين.

وقد ذكرنا في شرح العروة أنهم لا تؤخذ منهم الزكاة والخمس وإن كانا واجبين عليهم، بمقتضى مخاطبة الكفار بالفروع كخطابهم بالأصول، وإنما لا يؤخذان منهم لأن مقتضى إقرارهم على دينهم ذلك، كما لا يؤمرون بالصلاة والصيام والحج وسائر أحكام الإسلام إلاّ ما دل الدليل الخاص عليه.

وكيف كان، فلا إشكال ولا خلاف نصاً وإجماعاً على أنها تؤخذ من أهل الكتاب، وهم إليهود والنصارى والمجوس، وكونهم أهل الكتاب بمعنى أن لهم في الأصل كتاباً سماوياً وإن حرف الكتاب أو رفع.

والمجوس من أهل الكتاب، لتواتر النصوص بذلك، والكتاب الذي في يدهم الآن المسمى بـــ (أوستا) الظاهر أنه ليس الكتاب السماوي المترل عليهم، ولعله من بعض ذلك الكتاب، إذ فيه بعض أثارة العلم.

أما غير الطوائف الثلاثة، وإن ادعوا لهم كتاباً كالبوذيين والكونفوشيوسيين وأضرابهم، فلم يعتبرهم الإسلام أهل الكتاب.

فعن أبي يحيي الواسطي، عن بعض أصحابنا، سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن المجوس أكان لهم نبي، فقال (عليه السلام): «نعم، أما بلغك كتاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى أهل مكة: أسلموا وإلاّ نابذتكم بحرب، فكتبوا إلى النبي (صلى الله عليه وآله) أن خذ عنا الجزية ودعنا على عبادة الأوثان، فكتب إليهم النبي (صلى الله عليه وآله): إني لست آخذ الجزية إلاّ من أهل الكتاب، فكتبوا إليه ـــ يريدون بذلك تكذيبه ـــ زعمت أنك لا تأخذ الجزية إلاّ من أهل الكتاب ثم أخذت الجزية من مجوس هجر، فكتب إليهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إن المجوس كان لهم نبي

فقتلوه، وكتاب أحرقوه، أتأهم نبيهم بكتابهم في اثني عشر ألف جلد ثور»[١].

أقول: حيث إن الحروف في الزمن القديم كانت أشكالاً كباراً، كما لا يخفى ذلك على المطلع على التاريخ، فالظاهر أن كل جلد ثور لم يكن يشتمل على أكثر من رُبع أو خُمس صفحة من صفحاتنا المتعارفة، فمجموع الكتاب لا يعدو كتاب العهدين، إذ المراد الجلد المكتوب، وإن كان المراد الجلد المملو بالعظام والخزف والقصب الذي فيه الكتاب فالمكتوب يكون أقل. إذ العادة في الزمان القديم كتابة الكتاب في هذة الأشياء.

وقد أبقى بعض الأديان الصينية الكتاب القصبي، فيملأ الكتاب غرفة كاملة، بينما لا يعدو اثني عشر صفحة، انظر كتاب (سرگذشت دينهاي بزرگ) وغيره.

وفي خبر آخر، عن الواسطي قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن المجوس، فقال: «كان لهم نبي قتلوه، وكتاب أحرقوه، أتأهم نبيهم بكتاب في اثني عشر ألف جلد ثور كان يقال له جاماسب»[٢].

وعن الصدوق، قال: المجوس تؤخذ منهم الجزية، لأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب، وكان لهم نبي اسمه (داماسب) قتلوه، وكتاب يقال له (جاماسب) كان يقع في اثني عشر ألف جلد ثور فحرقوه»[٣].

وعن الأصبغ بن نباتة، إن علياً (عليه السلام) قال على المنبر: «سلوني قبل أن تفقدوني» فقام إليه الأشعث فقال: يا أمير المؤمنين، كيف يؤخذ الجزية من المجوس، ولم يترل عليهم كتاب ولم يبعث إليهم نبي، فقال: «بلى يا أشعث، قد أنزل الله عليهم كتاباً وبعث إليهم نبياً»[٤].

وعن المقنعة، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «المجوس إنما ألحقوا باليهود والنصاري في الجزية والديات

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٩٦ الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٩٦ الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٩٧ الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو ح٥.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٩٧ الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو ح٧.

لأنه قد كان لهم في ما مضى كتاب»[1].

وعن علي بن موسى الرضا (عليه السلام)، عن أبيه، عن آبائه، عن علي بن الحسين (عليهم السلام): «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: سنوا بهم سنة أهل الكتاب، يعني المجوس»[2]،

إلى غيرها من الروايات الموجودة في كتاب الوسائل والمستدرك، في كتاب الجهاد والنكاح والوصايا.

وفي الجواهر: عن الشافعي بإسناده، إن فروة بن نوفل الأسمعي قال: علي ما تؤخذ من المجوس وليسوا بأهل كتاب، فقام إليه المستور فأخذ بتلبيبه فقال: عدو الله أتطعن على أبي بكر وعمر وعلي أمير المؤمنين (عليه السلام) وقد أخذوا منهم الجزية، فذهب به إلى القصر، فخرج علي (عليه السلام) فجلس في ظل القصر فقال: «أنا أعلم الناس بالمجوس، كان لهم علم يعلمونه وكتاب يدرسونه، وأن ملكهم سكر فوقع على بنته أو أخته فاطلع عليه بعض أهل مملكته، فلما أضحى جاؤوا يقيمون عليه الحد، فامتنع منهم ودعى أهل مملكته وقال: تعلمون ديناً خيراً من دين أبيكم آدم (عليه السلام) وقد ذكر أنه أنكح بنيه بناته وأنا على دين آدم»، قال: «فتابعه قوم وقاتلوا الذين يخالفونه حتى قتلوهم فأصبحوا وقد أسري بكتابهم ورفع من بين أظهرهم وذهب العلم الذي في صدورهم، فهم أهل كتاب، قد أخذ رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأبو بكر ــ وأراه قال: وعمر ــ منهم الجزية»[3].

الظاهر أنه لا منافاة بين قوله (عليه السلام): «أحرقوه» وبين قوله «رفع»، إذ الإحراق نوع من الرفع.

ثم لا يخفى أن حكم الإسلام بالجزية على أهل الكتاب وتخصيصهم بأحكام خاصة، أكثر واقعية من حكم الدولة المتحضرة بالقوميات والإقليميات والعنصريات واللونيات، لأنها فروق خيالية ومع ذلك إنهم يفرقون بسببها في ألوف القوانين، والفرق الإسلامي فرق واقعي، لأن الإسلام وضع دينه على أساس العقيدة، وقد قام بذلك البرهان والحجة، بخلاف القوانين العصرية، فلا حق

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٩٨ الباب ٩ من أبواب جهاد العدو ح٨.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٩٨ الباب ٩ من أبواب جهاد العدو ح٩.

(٣) الجواهر: ج٢١ ص٢٢٩.

لاحد أن يسشتكل بأن الإسلام فرق بين الناس: المسلم وأهل الكتاب والمشرك، والقوانين العصرية لا تفرق، فأيهما خير، كما ذكره جورج وغيره.

فإن الإشكال أولاً: منقوض بتفريق أهل العصر أيضاً بين الناس.

وثانياً: محلول بأن تفريق الإسلام واقعي، وتفريق الحضارة الحديثة مبتدع، لا أساس له من الحجة والبرهان.

ثم إن بعض الفقهاء عبروا بأن لهم شبه الكتاب، ولعل ذلك لأجل أن ما في أيديهم الآن ليس كتاباً، وإنما شبه الكتاب، لما ورد من أن كتابهم أحرق ورفع، بخلاف اليهود والنصارى فكتابهم هو الكتاب الأول لكنه محرف.

(مسألة ١٧٦): الصابئة مع ورود ذكرهم في القرآن الحكيم، وكونهم عاشروا المسلمين من الصدر الأول إلى اليوم، دينهم مجهول، وقد قال بعض إنهم قسم من إليهود، وقال آخرون إنهم من النصارى، وقال ثالث إنهم من المجوس، وقال رابع إنهم مشركون.

وعن ابن زهرة والمفيد الإجماع على عدم كونهم أهل الكتاب، قال في الجواهر: لكن الموجود في زماننا منهم في دار الإسلام يعاملون معاملة أهل الكتاب، وإن كان هو من حكام الجور فلا يعتمد عليه في كشف الأمر الشرعي، انتهى.

لكن عن ابن الجنيد التصريح بأخذ الجزية منهم والإقرار على دينهم.

وبالجملة فحالهم مشتبه، وإني مؤلف الكتاب قد ناقشت مع جملة منهم وأسلم جماعة منهم على يدي، ولم أعلم عن دينهم أنهم أهل الكتب الثلاثة، بل خلاف ذلك، وقد ألفت فيهم كتاب (الصابئة في عقيدتهم وشريعتهم)، والسر في هذه الجهالة بحالهم أن عوامهم لا يعلمون من دينهم إلاّ جملة من الأساطير التي لا يعرف الإنسان منها دينهم الواقعي، وكتبهم غير مطبوعة ولا مترجمة، بل وأنهم يخفونها أشد الإخفاء، وإن كان في متحف بغداد يوجد بعض كتبهم.

والظاهر أنهم في الأصل كانوا أصحاب دين، لكن هل هو دين آدم، أم إبراهيم، أم يحيى، أم موسى، أم عيسى (عليهم السلام) فلا يعرف.

وكيف كان، فالأصل عدم كونهم أهل الكتاب بالمعنى الخاص، إذ كلما شك في نسبة إنسان إلى دين أو كتاب فالأصل عدمه، كما أنه كلما شك في نسبة إنسان إلى قبيلة أو نحوها فالأصل عدم كونه منهم، وقد أوضحه الفقيه الهمداني في المصباح في المشكوك كونها قرشية في مسائل الحيض، فراجع.

أما الأديان الأخر: كالهندوكية، والكنفوشيوسية، والبوذية، فإنها وإن كانت فيها أثارة من علم، ويحتمل أن يكون الذين جاؤوا بها أنبياء من جملة أنبياء الله الذين جهلناهم، وإنما حرف تعاليمها أهلها، لكن كل ذلك لا ينفع في كونهم أهل الكتاب، يجري عليهم أحكام أهل الكتاب، فإنه ذكر المشهور بل عن العلامة دعوى الإجماع على أن أحكام الكتابي لا تجري إلاّ على اليهود والنصارى والمجوس فقط.

(مسألة ١٧٧): المشهور بين الفقهاء، بل ادعى الغنية عليه الإجماع، أن غير الفرق الثلاثة يخيرون بين الإسلام والقتل.

واستدلوا لذلك بقوله سبحانه: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾[١]، وقوله: ﴿فإذا لَقيتُمُ الَّذينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ﴾[٢]، منضماً إلى قوله سبحانه: ﴿قاتِلُوا الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...﴾ إلى قوله: ﴿مِنَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ﴾[٣].

فإن الجمع بين الآيتين يدل على أن الكتابي يخير بين الأمور الثلاثة، بينما غير الكتابي يخير بين الإسلام والقتل فقط.

كما استدلوا أيضاً بخبر حفص بن غياث الطويل، عن الصادق (عليه السلام) وفيه: «فسيف على مشركي العرب»، إلى قوله: «فهؤلاء لا يقبل منهم إلاّ القتل أو الدخول في الإسلام، وأموالهم وذراريهم سبي، على ما سنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فإنه سبى وعفا وقبل الفداء» إلى قوله: «والسيف الثالث سيف على مشركي العجم» إلى أن قال: «فأما قوله ﴿فإما مناً بعدُ﴾ يعني بعد السبي منهم، ﴿وإما فداءً﴾ يعني المفادات بينهم وبين أهل الإسلام، فهؤلاء لن يقبل منهم إلاّ القتل أو الدخول في الإسلام[٤].

لكن لي في المسألة نظر: أما الإجماع الذي ادعاه الغنية، ففيه ما لا يخفى من المناقشة كبرىً وصغرىً، كما ذكرناه غير مرة، وأما الشهرة فهي مستندة إلى ما ذكر من الآيات والروايات، وإذا تحقق عدم دلالتهما لم يكن لها كبير أثر، وأما الآيات والروايات فالإنصاف أنها لا دلالة فيها، فإن جميعها لدى تدقيق النظر بصدد بيان وجوب مقاتلة الكفار حتى يسيطر عليهم المسلمون، أما قتل غير الكتابي إذا لم يسلم فلا دلالة لها على ذلك، بل إنها تدل بالعكس من ذلك.

إذ ظاهرها بل صريحها أن الإسلام لو سيطر عليهم

---

(١) سورة التوبة: الآية ٥.

(٢) سورة محمد: الآية ٤.

(٣) سورة التوبة: الآية ٢٩.

(٤) الوسائل: ج١١ ص١٧ الباب ٥ من أبواب جهاد العدو ح٢.

تركوا وشأنهم ولا يقتلون، فإن الآيات في صدد بيان ضرب أعناقهم حالة الحرب، بقرينة قوله: ﴿حَتَّى إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ﴾[1]، وإلا لزم أن يقول حتى يسلموا.

وأما الروايات فقد رأيت أنه (عليه السلام) قال: «فإنه سبي وعفا وقبل الفداء»[2]، وإذا كان الواجب القتل حتى يسلموا لم يكن معنى للسبي والعفو وقبول الفدية.

وكذلك في الفقرة الثانية حول مشركي العجم.

وفي المستدرك، عن الحسين بن علي (عليهما السلام) قال: «فإذا أمن أحد من المسلمين أحداً من المشركين لم يجب أن تخفر ذمته، ويعرض عليه شرائط الإسلام فإن قبلوا أن يسلموا أو يكونوا ذمة، وإلاّ ردوا إلى مأمنهم وقتلوا»[3] الحديث. فإن ظاهره قبول الذمة لهم.

وحال سائر الآيات والروايات حال هذه الآيات والروايات، فالفارق بين أهل الكتاب وبين المشركين أن الأولين إذا قبلوا الجزية تركوا وشأنهم، أما الآخرون فيقاتلون حتى يسيطر الإسلام عليهم، وحينذاك يرى الحاكم رأيه فيهم من القتل أو الفداء أو السبي.

ومن المعلوم أن وضع مقدار من المال عليهم في مقابل إعفائهم أيضاً قسم من الفداء.

بل لم أجد من الفقهاء قولاً صريحاً بوجوب قتل كل غير كتابي، وإنما ظاهر كلمات جملة منهم هو ما استفدناه من الآيات والروايات، وأن غير الكتابي يقاتل فإذا سلط المسلمون عليه يخيروا بين المن والفداء والسبي، وهذا هو الذي عمله الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فإنه لما ظفر بأصحاب بدر وكانوا مشركين لم يقتلهم بل أخذ منهم الفداء وتركهم على شركهم، فلم يجبرهم على الإسلام، وكذلك فعل بأهل مكة، فإنه (صلى الله عليه وآله) قال لهم: «اذهبوا فأنتم الطلقاء». فلم يقتلهم و لم يجبرهم على الإسلام، وكذلك صنع بأهل حنين.

---

(١) سورة محمد: الآية ٤.

(٢) الوسائل: ج١١ ص١٧ الباب ٥ من أبواب جهاد العدو ح٢.

(٣) المستدرك: ج٢ ص٢٦٨ الباب ٦١ نوادر الباب ح٢٠.

إلى غير ذلك مما لا يخفى على من له أقل إلمام بتاريخ الرسول (صلى الله عليه وآله).

والحاصل أن الظاهر من الآيات والروايات وكلمات جماعة من الفقهاء أن الكافر ينقسم إلى الكتابي وغير الكتابي، فالكتابي يخير بين الإسلام والجزية والقتل، وغير الكتابي يخير بين الإسلام والمقاتلة، فإن لم يقبل الإسلام قوتل حتى يسيطر عليه المسلمون، فإذا سيطروا تخيروا بين المنّ والفداء والسبي.

هذا هو المقطوع به من سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، بل وسيرة المسلمين طول التاريخ الإسلامي، فإنه لم يعهد من أي مقاتل من المسلمين أن يقتل جميع الكفار الذين لم يكونوا أهل الكتاب ولم يسلموا، بل مختلف أنواع الكفار كانوا يعيشون في كنف الحكومات الإسلامية السنية والشيعية بسلام، كما لا يخفى ذلك على من راجع التاريخ.

ثم وهل يمكن إمكاناً ملائماً لمذاق الإسلام أن يقتل الإسلام ملايين الكفار غير أهل الكتاب إذا لم يسلموا، ومن المعلوم أن الكفار لا يسلمون بسهولة إلاّ بعضهم، مثلاً إذا سيطر المسلمون على الهند يقتلون كل من لم يقبل الإسلام وهم عشرات الملايين!، وهذا وإن كان استبعاد محض، لكنه استبعاد ملائم لمذاق الإسلام الذي بعث رحمةً للعالمين.

وكيف كان، ففي ما ذكر من الأدلة كفاية.

(مسألة ١٧٨): لتبديل الدين فروع.

الأول: أن يبدل دينه من الإسلام إلى الإسلام، كما لو كان شيعياً فصار سنياً، أو بالعكس، أو حنفياً فصار مالكياً أو بالعكس، أو اثني عشرياً فصار إسماعيلياً. والظاهر أنه يقبل ويجرى على المبدل دينه حكم المبدل إليه، لشمول إطلاقات الإسلام وأحكام المبدل إليه له.

وقال بعض الفقهاء: لا يقبل من الفاضل إلى المفضول، ويقبل العكس، أما قبول العكس فبما تقدم، وأما عدم القبول في الشق الأول لأنه يدخل في منكر الضروري، فلا يقبل من الاثني عشري إذا صار إسماعيلياً مثلاً.

وفيه: إنه قد تحقق في كتاب الطهارة أن إنكار الضروري لا يوجب الكفر مطلقاً، بل إذا رجع إلى الشك أو التكذيب في أحد الأصول، وذلك خارج عما نحن فيه، وتفصيل الكلام في باب إنكار الضروري.

الثاني: أن يبدل دينه من الكفر إلى الإسلام، ولا إشكال ولا خلاف في القبول، بل هو من أوضح ضروريات الدين، ولا فرق في الكفر أي قسم منه، كما لا فرق في الإسلام أي طريقة منه.

نعم الفرق المحكوم بكفرهم لابد وأن يقال بالنسبة إلى التبديل إلى أحدهم، إن ذلك يوجب أن يحكم على المبدل بالكفر أيضاً، وجريان أحكام الكفر الجديد عليه بعد أن كان محكوماً بكفر قديم، مثلاً المسيحي الذي يعطي الجزية إذا صار مسلماً ناصبياً، سقطت الجزية عنه لكنه حكم بأحكام الناصب.

وربما يحتمل عدم القبول، لأن إسلام الناصب لا يقبل، فالتبديل غير مقبول، وفيه ما لا يخفى.

ومنه يعلم الحال بالنسبة إلى الفرع الأول فيما إذا بدل إسلامه من التسنن إلى النصب مثلاً.

الثالث: أن يبدل دينه من الإسلام إلى الكفر، وهذا محكوم بأحكام المرتد الفطري والملي، كما ذكر في محله مفصلا، والظاهر أنه لا يحكم عليه بأحكام الكتابي إذا صار كتابياً، فلا تؤخذ منه الجزية ولا تنكح إذا كانت امرأة وقلنا بصحة نكاح الكتابية، وما أشبه ذلك، لأن الشارع قرر عليه أحكاماً خاصة، فلم يقبل منه الكفر الجديد

حتى يحكم بأحكامه، وإذا لم يكن حاكم شرعي مبسوط اليد فلم يرتب عليه أحكام المرتد لم تسقط الأحكام عنه، بل لمن يقدر الترتيب أن يرتب تلك الأحكام، أي إبانة الزوجة وقسمة الأموال، فالواجب على الزوجة أن تمتنع منه وتعتد، ويصح لها أن تنكح زوجاً غيره بعد انقضاء العدة، كما أنه يجوز لورثته الاستيلاء على أمواله إن قدروا بأية كيفية كان الاستيلاء.

ثم إن الظاهر أنه إن ولد له مولود في المستقبل بعد أن كفر، لحق المولود حكم الكفار لا حكم المسلمين ولا حكم المرتدين، فإذا صار مسلم بهائياً مثلاً أو يهودياً ثم ولد له مولود، كان محكوماً بحكم الكفر، لشمول أدلة الكفر له، فيصبح بالنسبة إلى المولود الكتابي إذا بلغ أن نأخذ منه الجزية، وأن ننكحها إذا كانت بنتاً وقلنا بصحة نكاح الكتابية، كما اخترناه في كتاب النكاح.

الرابع: أن يبدل دينه من الكفر إلى الكفر، وفيه احتمالات:

الأول: عدم القبول مطلقاً، لقوله (عليه السلام): «من بدل دينه فاقتلوه»[1]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسلام ديناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخرةِ مِنَ الْخاسِرينَ﴾[2]، ولانصراف أدلة أحكام الكفار عن مثله، قال في الجواهر: بل الظاهر عدم إلحاق حكم اليهود والنصارى لمن تهود أو تنصر بعد النسخ، بل عن ظاهر التذكرة والمنتهى الإجماع عليه.

الثاني: القبول مطلقاً، لأن الكفر كله ملة واحدة، ولإطلاقات أدلة أحكام الكفار فإنها تشمل الكفر الجديد والقديم.

الثالث: التفصيل بين ما يقر عليه كالثلاثة، وبين ما لا يقر عليه كالشرك، فإنه

---

(١) دعائم الإسلام: ج١ ص٣٩٨.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٨٥.

يقبل في الأول دون الثاني. قال في الجواهر: حكى المختلف عن ابن الجنيد والشيخ في الخلاف جواز إقرار من بدل دينه بدين يقر أهله عليه كاليهودية والنصرانية، بل عن الخلاف الإجماع على ذلك، بل عن المبسوط نسبته إلى ظاهر المذهب، بل هو اختياره أيضاً، انتهى.

أقول: وهذا القول أقرب، لإطلاق أدلة إقرار الثلاثة على دينهم، ومن بدل دينه منصرف إلى المسلم الذي يبدل دينه إلى الكفر، وآية ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ...﴾ ظاهرها عدم القبول لا عدم جريان أحكام غير الإسلام مما أجراها الشارع على أهل الكتب الثلاثة، ولا انصراف لأدلة أحكام أهل الكتاب عن مثله، وعليه فلا فرق في ذلك بين أن يكون المبدل أحد الثلاثة إلى أحدها، أو كافراً إلى أحد الثلاثة.

أما لو بدل أحد الثلاثة إلى كفر جديد كالشرك مثلاً، فعدم القبول لأن المشرك لا يقر على دينه.

وفي المقام فروع كثيرة، نكتفي منها بهذا القدر.

(مسألة ١٧٩): ذكر غير واحد من الفقهاء أن حال بني تغلب وهم عرب نصارى حال سائر النصارى في إقرارهم على نصرانيتهم وأخذ الجزية منهم، وذلك لإطلاق الأدلة، وعدم وجود دليل حجة على التخصيص.

لكن يظهر من جملة من الروايات والتواريخ أنهم يحاربون ولا تؤخذ منهم الجزية، بسبب أن الرسول (صلى الله عليه وآله) صالحهم على أن لا ينصّروا أولادهم، فخالفوا الشرط ونصروا أولادهم، فلا ذمة لهم، وعليه فلا تؤخذ الجزية منهم، بل حالهم حال سائر من لا كتاب له في التخيير بين الإسلام والقتل.

فعن علي (عليه السلام) أنه قال: «لئن بقيت لنصارى بني تغلب لأقتلن المقاتلة ولأسبين الذرية، فإني أنا كتبت الكتاب بين النبي (صلى الله عليه وآله) وبينهم على أن لا ينصّروا أبناءهم، فليست لهم ذمة لأنهم قد صغوا أولادهم ونصروهم».

وفي مرسل الصدوق، عن الرضا (عليه السلام): «إن بني تغلب أنفوا من الجزية، وسئلوا عمر أن يعفيهم فخشي عمر أن يلحقوا بالروم، فصالحهم على أن يصرف عنهم ذلك من رؤوسهم وأن يضاعف عليهم الصدقة، فعليهم ما صالحوا عليه ورضوا به إلى أن يظهر الحق»[1].

وعن علي (عليه السلام)، ثم إنه قال: «لئن تفرغت لبني تغلب ليكون لي فيهم رأي، لأقتلن مقاتليهم ولأسبين ذراريهم، فقد نقضوا العهد وبرئت منهم الذمة حين نصروا أولادهم».

هذا ما ذكره بعض، لكنك ترى أن ظاهر هذه الروايات إقرارهم الآن قبل قيام الحجة (عليه السلام)، والقول بأن حال النائب المبسوط اليد حال علي (عليه السلام) إذا تفرغ لهم فاللازم محاربتهم، لا يخفى ما فيه، إذ الظاهر من المرسل أنهم يبقون على ما هم عليه إلى ظهور دولة المهدي (عليه السلام)، هذا مضافاً إلى ضعف السند وعدم العمل، فإنه لم ينقل العمل بها إلاّ من الإسكافي الذي قال: لو وجد المسلمون قوة واجتمعوا على القيام بالحق في بني تغلب لم يقروا

(١) الوسائل: ج١١ ص١١٦ الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو... ح٦.

على النصرانية، كما أن الظاهر أن عمر أيضاً كان يأخذ منهم الجزية لكن باسم الصدقة، فقد روى الجمهور[1] أنه دعاهم إلى إعطاء الجزية، فأبوا وامتنعوا وقالوا: نحن أعراب لا نؤدي الجزية فخذ منا الصدقة كما تأخذ من المسلمين، فامتنع عمر من ذلك فلحق بعضهم بالروم، فقال له النعمان بن عروة: إن القوم لهم بأس وشدة فلا تعن عدوك بهم وخذ منهم الجزية باسم الصدقة، فنصب عمر في طلبهم وردهم وضعف عليهم الصدقة وأخذ منهم في كل خمس من الإبل شاتين، وأخذ مكان العشر الخمس، ومكان نصف العشر العشر، فلما كان زمن ابن عبد العزيز لم يقبل منهم إلاّ الجزية وقال: لا والله إلاّ الجزية وإلاّ فقد أذنتكم بحرب[2].

ثم إنه يظهر من بعض الروايات أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يريد أمرين:

الأول: إخلاء الجزيرة العربية من سائر الأديان غير الإسلام.

الثاني: تبديل دين العرب كلهم إلى الإسلام، كما يظهر من الرواية السابقة في بني تغلب، ولعل السر أن يكون هناك مركز قوي مشبع بالعقيدة الإسلامية يتحمل مسؤولية نشر الإسلام في العالم، وأن يكون العرب الذين يفهمون الإسلام والقرآن حيث إنهما بلغتهم أمناء على الدين، بالإضافة إلى أنه لا عذر لهم في عدم قبول الإسلام، وإن كان ربما يوجد لغيرهم بعض الأعذار العرفية من جهة عدم فهمهم معجزية القرآن مباشرة.

ويؤيد ما استظهرناه ثانياً المروي في الدعائم، عن علي (عليه السلام) أنه قال: «لا تقبل من عربي جزية وإن لم يسلموا جوهدوا»[3].

لكن المشهور لم يفتوا بذلك، بل أفتوا بعدم الفرق في قبول الجزية بين العربي وغيره، بل في الجواهر بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل عن المنتهى والتذكرة والمسالك الإجماع عليه.

قال في الجواهر: ودعوى بعض أهل الذمة وهم أهل خيبر سقوط الجزية عنهم بكتاب من النبي (صلى الله عليه وآله) لم يثبت، بل الثابت خلافها، بل عن أبي العباس بن شريح أنهم طولبوا بذلك فأخرجوا كتباً ذكروا أنه خط معاذ كتبه عن

---

(١) انظر كنز العمال: ج٢ ص٣٠٤ الرقم ٦٣٥٧.

(٢) الدعائم: ج ص٣٨٠ باب ذكر الصلح والموادعة والجزية ح٩.

(٣) الدعائم: ج ص٣٨٠ باب ذكر الصلح والموادعة والجزية ح٩.

رسول الله (صلى الله عليه وآله) وفيه شهادة سعد ومعاوية، وكان تاريخه بعد موت معاذ وقبل إسلام معاوية، فعلم بطلانه، انتهى.

ثم إنه كان من سوء تصرف بني أمية الذي سبب تأخر الإسلام إلى هذا اليوم، أنهم قرروا أخذ الجزية عن كل من أسلم، كما كانوا يأخذون الجزية عنه قبل إسلامه، وهذا ما أوجب عدم تقبل الناس الإسلام، وكانوا يقولون لو لم يأخذ منا الجزية لأسلمنا، لكن بني أمية تطلباً للمال كانوا لا يقبلون سقوطها عن من أسلم، حتى إذا جاء دور عمر بن عبد العزيز أسقط ذلك، وكتب إلى عماله:

(بسم الله الرحمن الرحيم، إن الله بعث محمداً هادياً و لم يبعثه جابياً، فإذا أتاك كتابي فأسقط الجزية عمن أسلم)، ولما علم الناس فرحوا فرحاً كبيراً، وأسلم جماهير كثيرة، فلما مات عمر ورجع الأمر إلى سائر بني أمية قرروا الجزية عن جديد، وسبب ذلك رجوع كثيرين منهم إلى الكفر، كما تجد ذلك في التاريخ.

ولا يخفى أن أعمال عمر بن عبد العزيز كانت سياسة، فإنه أدرك سقوط دولة بني أمية لكثرة ما ظلموا الناس، فأراد إنقاذها بهذه الأسباب، لكن الأمر جاء في غير أوانه والداء قد استفحل، ولو فرضت أن استصلاحاته كانت حقيقة وذلك ما لا يؤيده التاريخ، إذ دل على أنه كان قبل الخلافة ماجناً مسرفاً فلما انتقلت الخلافة إليه اتخذ هذه الخطة، فلا يخفى أن ذلك لم يكن مستوعباً، وإنما كانت جزئية أولاً، وكل ذلك لم يكن في مقابل ارتكابه أمر الخلافة التي هي من حق أهل البيت (عليهم السلام) فهو مثل أن يغصب أحد دارك ثم يرمم جانباً منها، والكلام في ذلك طويل يطلب من مظانه.

(مسألة ١٨٠): لو ادعى أهل الحرب أنهم أهل الكتاب، فإن أرادوا غير الكتب الثلاثة لم يقبل منهم، وإن علمنا بصحة مقالتهم، لأن الظاهر من النص والفتوى بل ادعي عليه العلامة الإجماع أن الجزية لا تقبل إلاّ من الثلاثة، وذلك كاف في انصراف إطلاقات أهل الكتاب إليهم.

كما أنه إذا كانوا أهل الكتب الثلاثة قبل منهم، وإن حرفوا أزيد من التحريف في زمان الرسول (صلى الله عليه وآله)، واحتمال عدم القبول منهم إذا أكثروا التحريف منظور فيه، وإن كان يستدل له بأن الأدلة منصرفة إلى أهل الكتاب بقدر تحريفهم في زمان الرسول (صلى الله عليه وآله) أو كون ذلك هو القدر المتيقن.

ولو شككنا في صدق كونهم من أهل الكتاب أو سائر الكفار، فالمشهور بل في الجواهر لا أجد فيه خلافاً أنه يقبل منهم، وذلك لبناء العقلاء على معاملة كل إنسان في دينه حسب إقراره ما لم يثبت خلافه، ولم يظهر من الشارع اختراع طريقة جديدة لذلك، كما يتعامل العقلاء مع كل إنسان حسب دعواه بأنه من قبيلة كذا أو من بلد كذا، وليس ذلك لاطمئنان الشخص كما ربما قيل، إذ الأغلب عدم الاطمئنان إلاّ نوعياً لا شخصياً.

قالوا: ولقاعدة إقرار العقلاء[1]، ولأن العقيدة لا تعرف إلاّ من قبل صاحبها، ولإشعار أمر النبي (صلى الله عليه وآله) أمراء السرايا بقبول الجزية ممن بذلها، ولأنه لا بينة عادلة منهم، فليس في المقام إلاّ دعواهم.

ولا يخفى الإشكال في كل ذلك، بل المستند هو بناء العقلاء من غير إنكار من الشرع.

ومنه يعرف أن الحال كذلك في ما لو أقر بأنه ليس من أهل الكتاب، لوحدة الدليل.

ولو علمنا خلاف مقاله عملنا حسب علمنا، لأن العلم لا يدع مجالاً لقوله، ولا فرق في العلم بين الوجداني وبين التتريلي، كشهادة البينة العادلة.

ولو قال بعضهم أنا كتابي، وقال البعض الآحر أنا غير كتابي، عومل كل حسب دعواه.

ولو كان شعارهم مخالفاً لدعواهم، كما لو قالوا إنهم أهل الكتاب، لكن لا

---

(١) الوسائل: ج١٦ ٥٦٨ الباب ٣ من أبواب الأقدار ح٢.

كنسية لهم، أو قالوا إنهم غير أهل الكتاب لكن في بيوتهم الأقانيم وعندهم الكنائس يرتادونها، عمل بالأقوى في نظر العرف.

ولو شك ولم يكن مرجح في طرف، فهل يعاملون معاملة الكفار، لأصالة عدم الكتابية، أو معاملة أهل الكتاب لأن كل مولود يولد على فطرة الإيمان، أو يقرع، أو يحتاط، لي احتمالات.

ولو ضربنا الجزية عليهم ثم تبين أنهم كفار، لم تؤخذ منهم، ولو أخذت ردت إليهم، والجهال الذين لا يعرفون أنهم أهل الكتاب أم لا، يعمل حسب حالتهم السابقة أو الطابع العام لهم، وإن فقدا كانوا كالمشكوك.

وهنا فروع كثيرة نكتفي منها بهذا القدر.

(مسألة ١٨١): لا تؤخذ الجزية من ثلاث طوائف، النساء والمجانين والصبيان، بلا إشكال ولا خلاف، بل عن الغنية والمنتهى والتذكرة الإجماع عليه.

ويدل عليه الأصل بعد عدم شمول الآية لهم، لأن موضوعها من يقاتل، والطوائف الثلاثة لا يقاتلون، نعم إذا قاتلوا كانوا مشمولين للآية.

كما يدل على العدم جملة من الأخبار خصوصاً أو عموماً، منها: خبر جعفر الذي رواه المشايخ الثلاثة، ويكفي ذلك في جبره، بل لا نستبعد أن ما في الكافي والفقيه يمكن الاعتماد عليه مطلقاً إلاّ إذا علمنا عدم الصحة، وذلك لضمان الكليني والصدوق بنقل ما هو حجة بينهما وبين الله، فعدم صحة السند غير ضار بعد كشف الضمان من اطلاعهما على ما يوجب الحجية:

سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن النساء كيف سقطت الجزية عنهن ودفعت عنهن، فقال: «لأن رسول الله (صلى الله عليه وآله) نهى عن قتل النساء والولدان في دار الحرب إلاّ أن يقاتلن، فإن قاتلت أيضاً فأمسك عنهن ما أمكنك ولم تخف خللاً. فلما نهى عن قتلهن في دار الحرب كان ذلك في دار الإسلام أولى. ولو امتنعت أن تؤدي الجزية لم يمكن قتلها فرفعت الجزية عنهن. ولو امتنع الرجال أن يؤدوا الجزية كانوا ناقضين للعهد، وحلت دمائهم وقتلهم، لأن قتل الرجال مباح في دار الشرك. وكذلك المقعد والأعمى والشيخ الفاني والمرأة والولدان في أرض الحرب، فمن أجل ذلك رفعت عنهم الجزية»[١].

وحديث رفع القلم عن المجنون والصبي[٢].

وعن الصدوق في الخصال، عن جابر الجعفي قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: «ليس على النساء أذان ولا إقامة» إلى أن قال: «ولا جزية على النساء»[٣].

وعن الدعائم، عن علي (عليه السلام) قال: «الجزية على أحرار أهل الذمة، الرجال البالغين

(١) الوسائل: ج١١ ص٤٨ الباب ١٨ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٢) الخصال: باب التسعة ح٩.

(٣) الوسائل: ج١٤ ص١٦٢ ح١.

وليس على العبيد ولا على النساء ولا على الأطفال جزية، يؤخذ من الدهاقين وأمثالهم من أهل السعة في المال، على كل رجل منهم ثمانية وأربعين درهماً كل عام، ومن أهل الطبقة الوسطى أربعة وعشرون درهماً، ومن أهل الطبقة السفلى اثني عشر درهماً»[١].

وخبر طلحة، عن الصادق (عليه السلام): «جرت السنة أن لا تؤخذ الجزية من المعتوه ولا من المغلوب على عقله»[٢].

والمعتوه أقل درجة من المجنون الذي غلب على عقله، أما الأحمق والسفيه والأنوك فليسوا داخلين في المعتوه والمغلوب على عقله.

ولو شككنا في جنون إنسان فالأصل عدمه، ومعه لا تصل النوبة إلى الأصل الحكمي، أي أصالة عدم وجوب الجزية عليه.

والظاهر السقوط عن الشيخ الفاني والمقعد والأعمى، لما عرفت من الخبر السابق، وقد عمل بذلك غير واحد من الفقهاء، ووجوده في الكتب الأصول والعمل به كاف في الاعتماد عليه، فعدم العمل من الشيخ والقاضي وابن حمزة والفاضلين لا يوجب سقوطه عن الحجية، نعم في المعقد لا عامل به إلاّ الإسكافي ولكن ذلك غير ضار فتأمل.

ولا تسقط عن الأعمش والأعور والأعشر والأعرج ومبتور الساق الواحدة.

وفصل بعض بين الهمّ الذي له رأي في القتال فتؤخذ الجزية منه، وبين غيره فلا تؤخذ، استناداً إلى ما تقدم في قتل الهمّ إن كان له رأي في القتال، بضميمة ظاهر خبر حفص[٣]، لكن الظاهر عدم العمل بالعلة المذكورة في خبر حفص، ولذا لم يقل أحد بأخذ الجزية من المرأة والصبي والمجنون الذين يحاربون أو يعطي رأياً في الحرب.

والخنثى المشكل فيه احتمالات، أخذ الجزية مطلقاً للإطلاقات والخارج المرأة وهي

(١) الدعائم: ج١ ص٣٨٠.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٤٨ الباب ١٨ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٤٧ ــ ٤٨ الباب ١٨ من أبواب جهاد العدو ح١.

ليست بامرأة، أو عدم الأخذ مطلقاً للشك في أنه محكوم بحكم الرجال الذين عليهم الجزية فقط، والقرعة، لكن الظاهر الأخذ منه، إما لأن الخارج من الإطلاقات المرأة وهي ليست بامرأة، وللعلم الإجمالي.

وهل تسقط الجزية عن المملوك، فيه قولان، المنسوب إلى المشهور لا جزية على العبد، وذهب جماعة إلى عدم السقوط للإطلاقات، المؤيدة بخبر أبي الدرداء، عن الباقر (عليه السلام)، قال: سألته عن مملوك نصراني لرجل مسلم عليه جزية، قال: «نعم»، قلت: فيؤدي عنه مولاه المسلم الجزية، قال «نعم إنما هو ماله يفتديه إذا أخذ يؤدي عنه»[1].

وقد روى الجمهور، عن علي (عليه السلام) أنه قال: «لا تشتري رقيق أهل الذمة، ولا مما في أيديهم، لأنهم أهل خراج فيبيع بعضهم بعضاً، ولا يقرن أحد بالصغار بعد أن أنفذه الله منه»[2].

قال في الجواهر: الظاهر في ثبوت الجزية التي يؤديها سيده عنه ويلحقه بذلك الصغار، وعلى هذا فالقول بالوجوب عليه أقرب، ولا فرق في ذلك بين المكاتب والمدبر والمشترك، بل لو كان بعضه حراً وجب بنصيب حريته، ولو كان مهايا لم تجب في نوبة المهاياة كما لو كانت سنة، بل الواجب في كل سنة نصف الجزية مثلاً، والمبعض يتحمل كل واحد من مواليه نصيبه، ويتحمل وجوب الجزية على نفسه إذا قلنا بملكه، لكنه خلاف ظاهر الخبر المتقدم[3].

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٩٧ الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو ح٦.

(٢) نقله في الجواهر: ج٢١ ص٢٣٨.

(٣) الجواهر: ج٢١ ص٢٣٨.

(مسألة ١٨٢): تؤخذ الجزية ممن عدا الطوائف المذكورة في المسألة السابقة، وإن كان راهباً أو فقيراً أو ذا عاهة أو مريضاً، لإطلاق الأدلة.

وخصوص المروي عن النبي (صلى الله عليه وآله) من طرق الجمهور، حيث قال لمعاذ: «خذ من كل عالم ديناراً»[1]. وروي عن علي (عليه السلام) أنه وظف على الفقير ديناراً.

لكن المحكي عن الإسكافي والمفيد والشيخ عدم الوجوب على الفقير، للأصل، ولأنه خلاف الوسع، وقد قال سبحانه: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلاّ وُسْعَها**﴾[2]، وبدعوى الشيخ في الخلاف الإجماع عليه.

والكل كما ترى، إذ الأصل مردود بالدليل، ولا نقول بالوجوب على من لا يسع ماله إطلاقاً، والإجماع موهون كبرى وصغرى، بل المشهور الأخذ منه.

وقال أبو الصلاح: لا تؤخذ من الفقير ذي العاهة. و لم نجد دليلا عليه، وكذلك لا وجه لاحتمال السقوط عن المريض، أما الفقير فإذا أمكن الإعطاء الآن بأية وسيلة مشروعة، كانت واجبة، وإلاّ ينتظر به إلى حين اليسار، وإن لم يتمكن فلا شيء عليه.

وفي صحيح زرارة: «على قدر ما يطيقون»[3].

وفي خبر مصعب: إن علياً (عليه السلام) وضعها على الفقراء[4].

ولا دليل على التشديد، لأنه خلاف سماح الإسلام المرتكز في الأذهان حتى بالنسبة إلى الأعداء، خصوصاً وأن الأصل عدم الشدة، وقد روي عن علي (عليه السلام) أنه استعمل رجلاً على عكبرا فقال له على رؤوس الأنام: «لا تدعن لهم درهماً من الخراج» وشدد عليه القول، ثم قال له: «ألقني عند انتصاف النهار» فأتاه فقال: «إني كنت قد أمرتك بأمر وإني أتقدم إليك الآن فإن عصيتني نزعتك، لا تبيعن لهم في

---

(١) انظر سنن البيهقي: ج٩ ص١٩٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

(٣) الوسائل: ج١١ ص١١٤ الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو ح١، وانظر المستدرك: ج٢ ص٢٦٧ الباب ٥٦ ح٦.

(٤) الوسائل: ج١١ ص١١٦ الباب ٦٨ ممن أبواب جهاد العدو ح٨.

خراجهم حماراً ولا بقرة ولا كسوة شتاء ولا صيف، أرفق بهم»[1].

وهذا وإن كان غير وارد في حدود الجزية، لكن ظاهره الإطلاق.

ومنه يعرف السماح في الإسلام في الجملة، والصغار المأمور به في النص والإجماع لا يلازم الشدة كما لا يخفى، نعم للحاكم ذلك إذا اقتضت لأنه المكلف بالمصالح.

---

(١) كتاب الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام: ص٤٤ الرقم ١١٦، كما في الجواهر: ج٢١ ص٢٤٠.

(مسألة ١٨٣): لو ضربت عليهم جزية فاشترطوا كلها أو بعضها على من ليست الجزية عليه، كالمرأة والطفل، بطل الشرط و لم يبطل العقد، لأن الشرط الفاسد ليس بمفسد كما حقق في محله.

نعم إن كان العقد على إعطاء النساء والأطفال لها بطل العقد، ولو أخذوا هم من النساء بالرضا أو بالقهر ودفعوها لم يكن بذلك بأس، أما الرضا فواضح، وأما القهر الذي في دينهم فلا بأس به، إذ يلزمون بما التزموا به[1]، أما إذا كان قهراً محرماً في دينهم فلا، إذ لا يصح أخذ المغصوب، وللنساء الحق في الشكوى، ولو اشتكين أنصفهن الإسلام.

ولو صالحنا الرجال فماتوا أو قتلوا، فهل يبقي الصلح أو يبطل، احتمالان، من الاستصحاب، ومن انتفاء الموضوع، والثاني هو الأصح.

ولو حاصر المسلمون حصناً من حصون أهل الكتاب فقتل الرجال قبل عقد الجزية، فسأل النساء إقرارهن ببذل الجزية، فظاهر أمر المشهور عدم الصحة، إذ لا جزية عليهن، وقيل يصح، وكأنه مال إلى عدم وجوب الجزية لا عدم الجواز، لكن ظاهر النص والفتوى عدم الوضع عليهن مثل عدم وضع الخمس على من لم يغنم، وعدم وضع الزكاة على من ليس له التسعة الأشياء.

نعم يصح عقد الصلح مع النساء إذا اقتضت المصلحة، ولكن بدون الجزية، كما أنه لا يستبعد أخذ مال منهن في مقابل الصلح لا بعنوان الجزية، فإن الصلح عقد يجوز بين المسلم والكفار، كما لا يخفى.

---

(١) الوسائل: ج١٧ ص٤٨٥ الباب ٤ من أبواب ميراث الأخوة والأخوات ح٢ و٥.

(مسألة ١٨٤): لو أعتق العبد الذي قلنا بعدم وجوب الجزية عليه، وجبت عليه بعد العتق، لتبديل الموضوع، كما أنه لو استعبد الحر الذي كانت عليه الجزية سقطت الجزية، لتبدل الموضوع. كما أنه لو أعتق بعضه سقطت من الجزية بحسابه.

ولو خرج الكتابي عن كونه كتابياً إلى ما لا يُقر عليه سقطت الجزية عنه، كما أنه لو دخل في الكتابية من لا يقر على دينه ضربوا عليه الجزية، كل ذلك لتحقق الموضوع الموجب لتحقق الحكم.

ولو بلغ الصبي كان كذلك، وهكذا لو طاب المعقد مثلاً.

ولو صالح الحاكم على أن يعطوا عن أولادهم، فإن كانت المصالحة إعطاء الكبار على وجه تكون الجزية في أموالهم صح، وإلاّ بطل، إذ ليس على الصغير جزية.

والمجنون الأدواري فيه أربعة أقوال:

الأول: عدم الإعطاء مطلقاً، لأنه من المغلوب على عقله في الجملة.

والثاني: الإعطاء مطلقاً، لإطلاقات أدلة الجزية، خرج منها المجنون الأطباقي وبقي الباقي.

والثالث: التفصيل بين ما لو كان أحدهما أغلب فالحكم بحسبه، فإن كانت الإفاقة أكثر أخذت منه، وإن كان الجنون أكثر لم تؤخذ منه، وظاهر هذا القول عدم الأخذ مع التساوي.

والرابع: الأخذ بالنسبة، إذ الظاهر أن الأمر موكول إلى العرف، فإن كان عرفاً يصدق عليه أنه مغلوب على عقله لم يؤخذ منه، وإلاّ أخذ منه.

كما أن الظاهر أن الأولاد إذا بلغوا حُسب عامهم مع عام آبائهم، لا أن لكل واحد بانفراده، إذ المعلوم أن الحاكم الإسلامي كان يأخذ الجزية كل سنة مرة، لا أنه يأخذ كل سنة مرات.

ومثله الكلام في حول السخال في باب الزكاة، وقد ذكرنا هناك ما ينفع المقام، فتأمل.

(مسألة ١٨٥): الجزية لا قدر لها قلة إلاّ بمقدار الصدق، ولا كثرة إلاّ بمقدار الطاقة، وذلك لوضوح أن ما لايصدق عليه لا يشمله الدليل، كما أن «ما لا يطيقون»[1] مرفوع، لما تقدم في صحيح زرارة، فتقديرها إلى الإمام بحسب الأصلح بحال المسلمين وحال أهل الكتاب.

وعن الغنية الإجماع عليه، وعن السرائر نسبته إلى أهل البيت (عليهم السلام)، ولكن عن الإسكافي تقديرها في طرف القلة بدينار، لما روي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنه قال لآخذها: «خذ من كل بيت ديناراً».

وأنت خبير بأنه لا دلالة في ذلك، مع قطع النظر عن السند، كما أن سائر الروايات المقدرة لها بأقدار خاصة لا دلالة فيها على الخصوصية.

ثم إن مقتضى الأصل والإطلاقات لو جعل على إنسان شيئاً فاللازم عليه ذلك الشيء حتى إذا تغير حاله، إلاّ إذا كان الموضوع خاصاً، فإذا قال: على كل فرد من أهل هذا البلد دينار، فإذا افتقر الغني أو استغنى الفقير لم يختلف الدينار، أما إذا قال: على الغني دينار وعلى الفقير نصف دينار، وكان وقت القرار أحدهم فقيراً ثم صار غنياً أو بالعكس، صار الحكم عليه حسب تبدل الموضوع، اللهم إلاّ إذا كان القرار الغني والفقير حال الوضع لا حال الأخذ. وبالجملة فإن الأخذ يتبع القرار.

نعم إذا افتقر بحيث لم يطق سقطت عنه، لما تقدم من أنها حسب الطاقة.

ولا يجوز تغيير القدر بدون تبدل الموضوع، وإن تغير الفقير إلى الغني، لوجوب الوفاء بالعهد.

نعم يصح للحاكم الإسلامي إسقاط قدر منها للمصلحة، فإن دليل الوفاء يدل على عدم أخذ الزائد لا عدم إسقاط شيء كما لا يخفى.

ثم إنه لا إشكال نصاً وفتوىً في جواز أن يأخذ الجزية من الرؤوس أو الأراضي، لكن هل يصح أخذها من غيرها، كما إذا وضعها على الأنعام والمياه أو ما أشبه ذلك، احتمالان

(١) الوسائل: ج١١ ص٢٩٥ الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ح١، والمستدرك: ج٢ ص٢٦٧ الباب ٥٦ من أبواب جهاد العدو ح٦.

الجواز لإطلاق أدلة الجزية، والعدم لأن المنصوص به الوضع على أحد الأمرين فالأصل فيما عداهما يقتضي العدم، لكن الأول أقوى.

كما أنه لا إشكال ولا خلاف في صحة الوضع على الرؤوس أو الأراضي على سبيل البدل، وهل له أن يضعها عليهما معاً، قيل لا لبعض النصوص الدالة على ذلك:

كصحيح ابن مسلم، عن الصادق (عليه السلام)، قلت له: أرأيت ما يأخذ منهم من الخمس من أرض الجزية ويأخذون من الدهاقين جزية رؤوسهم، أما عليهم في ذلك شيء موظف، قال: «كان عليهم ما أجازوا على أنفسهم، وليس للإمام أكثر من الجزية، إن شاء وضع الإمام على رؤوسهم وليس على أموالهم شيء، وإن شاء فعلى أموالهم وليس على رؤوسهم شيء»، فقلت: هذا الخمس، فقال: «إنما كان هذا شيء صالحهم عليه رسول الله (صلى الله عليه وآله) بعد ظهوره»[1].

لكن الرواية مجملة، إذ يحتمل أن يراد بالخمس الخراج والمقاسمة، ومن المعلوم أن ذلك غير الجزية، خصوصاً وأن الرسول (صلى الله عليه وآله) جعل شيئاً على أراضي خيبر، فالمراد بوضع رسول الله (صلى الله عليه وآله) أصل الوضع لا مقداره، فلا ينافي ما ورد من أن الرسول (صلى الله عليه وآله) جعل الضعف على خيبر.

فمعنى «إن شاء وضع وليس» إلخ، أن الإمام إذا شاء وضع على هذا دون ذاك، أو بالعكس، فالجمع بينه وبين قوله (عليه السلام): «كان عليهم» إلخ، أنهم إن قبلوا الأمرين لا بأس بذلك.

ومثله في الإجمال وإن كان ربما يكون أظهر منه في مراد المستدل، خبر محمد بن مسلم: سألته عن أهل الذمة ما ذا عليهم فيما يحقنون به دماءهم وأموالهم، قال: «فإن أخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل له على أراضيهم، وإن أخذ من أرضهم فلا سبيل على رؤوسهم»[2]، فإن المحتمل أن يراد الأخذ بعد العقد، إذ لو تم العقد

(١) الوسائل: ج١١ ص١١٤ الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو ح٢.

(٢) الوسائل: ج١١ ص١١٤ الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو ح٣.

على أحدهما وأخذ حسب العقد لم يكن سبيل على الآخر، لما سيأتي من حرمة جعل جزية جديدة بعد تمام العقد.

هذا مضافاً إلى احتمال كون الرواية هي الصحيحة، نقلت بلفظ آخر، لاتحاد الرواي والمروي عنه، هذا على أنه لو سلم أن ظاهرهما العدم فلا بد من حمل ذلك على الكراهة، بقرينة رواية مصعب المروية في التهذيب:

قال: استعملني أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) على أربعة رساتيق المدائن، إلى أن قال: وأمرني أن أضع على كل جريب زرع غليظ درهماً ونصفاً، وعلى كل جريب وسط درهماً، وعلى كل جريب زرع دقيق ثلثي درهم، وعلى كل جريب كرم عشرة دراهم، وعلى كل جريب نخل عشرة دراهم، وعلى كل جريب البستان التي تجمع النخل والشجر عشرة دراهم، وأمرني أن ألقي كل نخل شاذ عن القرى لمارة الطريق وابن السبيل، ولا أخذ منه شيئاً، وأمرني أن أضع على الدهاقين الذين يركبون البرازين ويتمتمتعون بالذهب على كل رجل منهم ثمانية وأربعين درهماً، وعلى أوساطهم والتجار منهم على كل رجل منهم أربعة وعشرين درهماً، وعلى سفلتهم وفقرائهم اثني عشر درهماً على كل إنسان منهم، قال: فجنيتها ثمانية عشر ألف ألف درهم في كل سنة[١].

ولذا ذهب الإسكافي والتقي والمحقق والعلامة وغير واحد من المتأخرين إلى جواز الجمع بين الأمرين.

ومنه يعرف جواز الجعل على سائر الأشياء، كالأنعام والمياه والأمتعة ونحوها، كما أنه يجوز الإطلاق بأن يقول عليكم يا أهل بلد كذا كل سنة ألف دينار، كما يجوز عليه غير الاثنين كما يقول على كل شاة دينار، بدون أن يجعل على الرأس أو على الأرض، كل ذلك للإطلاق والمناط.

كما أنه يصح أن يجعل في كل عام مرة أو مرتين، لا بمعنى جزيتين، بل بمعنى جزية واحدة مقسطة، كأن يقول كل شهر دينار أو كل شهرين مثلاً.

ومن الواضح أنه لا فرق بين تسميته جزية مقسطة أو جزيتين، إذ الواقع واحد، لكن حيث لم يدل الدليل

---

(١) الوسائل: ج١١ ص١١٥ الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو ح٥.

على أكثر من جزية واحدة لم يجز اعتباره جزيتين.

ومن ذلك يعلم أنه لو عقد الصلح على جزية لم يجز جعل جزية ثانية، لعدم الدليل فالأصل العدم، نعم إذا تراضيا على إبطال العقد وتجديد عقد جديد جاز زيادة الجزية، كما يجوز تنقيصها.

ولو كان الغلاء فجعل على كل واحد منهم ديناراً، ثم صار الرخص وقلة المال بقي المقرر، إلاّ إذا تبدل الموضوع، أو تراضيا بالفسخ.

ومثله العكس بأن كان الرخص فصار الغلاء.

ولو جعل الجزية كل عام مرة أو كل ستة أشهر مرة أو كل سنتين مرة جاز، لإطلاق النص والفتوى، بمعنى أن يعقد العهد أن يعطوه هذه السنة أو هذا الشهر أو هذه الخمس سنوات ألف دينار، ثم يجددون العقد مرة أخرى، أو يقول من الأول لكل عام أو لكل شهر أو لكل خمس سنوات.

ويصح أن يجعل الجزية على كل واحد أو كل قبيلة أو كل محلة أو ما أشبه، للإطلاق، وقد ورد أن الرسول (صلى الله عليه وآله) صالح نصارى نجران بألفي حلة وكل إنسان دينار، ومن المعلوم أن الحلة كان على جميعهم.

(مسألة ١٨٦): يجوز أن يعطوا الجزية بأيديهم أو بنوّابهم، أو يعطي أحدهم، كما يجوز أن يتبرع بعضهم عن الآخرين، وأما وجوب أن يعطي المعيل عن عياله الواجبي النفقة فليس عليه دليل، وربما احتمل وجوب أن يعطي كل واحد هو بنفسه لقوله سبحانه: ﴿عَنْ يَدٍ﴾[1]، لكن فيه:

أولا: إن الآية تحتمل ثلاث معان: (اليد الجارحة) و(اليد بمعنى القوة) أي وأنتم أقوياء في أخذها منهم و(اليد بمعنى النعمة) أي أنتم تتنعمون عليهم بأخذ الجزية وعفوهم عن القتل والاستبعاد.

وإذا قيل إن الظاهر الأول، قلنا إن العرف يفهم من الآية المجاز والكناية، لا الإعطاء عن يد جارحة، ولذا لم يشر إلى ذلك في الروايات المتعرضة للجزية على كثرتها.

ثم الظاهر أن الصغار عبارة عن الذلة في نفس هذا الدفع، لا أن اللازم إذلال آخر، وإن جاز حسب المصلحة، فقول جماعة من الفقهاء من العامة ومنا بكيفية خاصة في الإذلال كما في الجواهر وغيره بلا دليل معين.

كما أنه يجوز تقدير الجزية مثل أن يقول كل عام دينار، ويجوز عدم التقدير للإطلاق، وبعض الروايات الدالة على التقدير، روى زرارة في الصحيح، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): يأخذ الجزية على أهل الكتاب وهل عليهم في ذلك شيء موظف لا ينبغي أن يجوز إلى غيره، فقال: «ذلك إلى الإمام، يأخذ من كل إنسان منهم ما شاء على قدر ما يطيق، إنما هم قوم فدوا أنفسهم من أن يستعبدوا أو يقتلوا، فالجزية تؤخذ منهم ما يطيقونه، له أن يأخذهم به حتى يسلموا، فإن الله عز وجل قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، وكيف يكون صاغراً ولا يكترث بما يؤخذ منه حتى يجد ذلا لما أخذ منه فيتألم لذلك فيسلم».

أقول: إن الحريات التي أطلقها الإسلام للناس والكرامة والرفاه الذين وفرهما لهم أوجب دخول الناس في الإسلام أفواجاً أفواجاً، حتى لم يبق إلاّ الجاهل والمعاند، ومن المعلوم أن كلتا الطائفتين يجب الضغط

---

(١) سورة التوبة: الآية ٢٩.

عليه لتبديل جهله إلى العلم، وعناده إلى الإنصاف، ومن المعلوم أن مثل هذا الضغط الوارد في الأخذ صاغراً أبسط الضغوط الأدبية، و لم يكن ذلك إجحافاً من الإسلام بحق أحد.

ومن ذلك يعرف وجه ما رواه الثقفي في كتاب الغارات، عن علي (عليه السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إذا كنتم وإياهم في طريق فألجؤوهم إلى مضايقة، وصغروا بهم كما صغر الله بهم في غير أن تظلموا»[(١)].

ومن راجع تاريخ الإسلام رأى كيف أن المسلمين إنما كانوا يأخذون سلطة البلاد السياسية و لم يكونوا يجبرون أهل الكتاب بل غيرهم أيضاً على الإسلام، وإنما كان أهل البلاد هم الذين يسلمون طوعاً، أو من باب الناس على دين ملوكهم إلاّ النادر، وأنه كثيراً ما كان أهل البلاد يحبون الإسلام لكنهم كانوا يأبون ذلك لأن بني أمية كانوا يضعون الجزية عليهم حتى بعد الإسلام، فكانوا يأنفون من قبول الإسلام والجزية معاً، مع أن الرسول (صلى الله عليه وآله) قال فيما رواه غوالي اللئالي: «ليس على مسلم جزية»[(٢)]، بالإضافة إلى ضرورة ذلك في دين الإسلام.

فلا عجب إذا ضغط الإسلام على الباقين في دينهم الذي هو مجموعة خرافة، كما ذكرنا ذلك في كتابي (ماذا في كتب النصارى) (وهؤلاء إليهود) بهذا القدر من الضغط الأدبي.

وكيف كان، فليس المقصود إلاّ الإلماع فقط، وإلاّ فالمطلب مفصل مذكور في كتب التواريخ.

ثم إنه يصح أن يشترط الحاكم الإسلامي على الذمي، بالإضافة إلى القدر المقرر من الجزية، شيئاً خاصاً في حالات خاصة، للإطلاقات ولخصوص ما ورد في تفسير أبو الفتوح في قصة المباهلة:

قال: فأمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن يكتب لهم كتاب الصلح: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد (صلى الله عليه وآله) النبي رسول الله، لنجران وحاشيتها، في كل صفراء وبيضاء وثمرة ورقيق لا يؤخذ منهم غير ألفي حلة

---

(١) المستدرك: ج٢ ص٣٦٩ الباب ٦١ من جهاد العدو ح٢٧.

(٢) المستدرك: ج٢ ص٢٧٠ الباب ٦١ من نوادر باب جهاد العدو ح٣٥.

من حلل الأواقي، قيمة كل حلة أربعون درهماً، فما زاد أو نقص فبحساب ذلك، يؤدون ألفاً منها في صفر، وألفاً منها في رجب، وعليهم أربعون ديناراً مثواة رسولي فما فوق ذلك، وعليهم في كل حدث يكون باليمن من ذي عدن عارية مضمونة ثلاثون درعاً وثلاثون فرساً وثلاثون جملاً عارية مضمونة، لهم بذلك جوار الله وذمة محمد بن عبد الله ورسول الله، فمن أكل الربا منهم بعد عامه هذا فذمتي منه بريئة»[(١)].

لكن الظاهر أنه لو شرط الإمام إعطاءهم كل عام عدداً من بناتهم للمسلمين زواجاً برضاية البنات، أو إعطاءهم عدداً من أولادهم جنوداً يقاتلون في صف المسلمين، أو عدداً من علمائهم أو صناعهم للتعليم والتصنيع أو ما أشبه ذلك، لم يكن ذلك داخلا في عنوان الجزية، بل من باب الشرط.

ثم إنه لو قيل بعدم جواز الجمع بين جزية الأرض وجزية الرأس، فإنما ذلك في الابتداء، أما في الاستدامة فلا بأس به، كأن إذا جعل الجزية على رأس الأب وأرض الإبن فمات الإبن، فإن الاب يجب أن يعطيها عن رأسه وعن أرضه التي ورثها.

(١) المستدرك: ج٢ ص٢٦٩ الباب ٦١ من نوادر باب جهاد العدو ح٣٤.

(مسألة ١٨٧): يصح اشتراط الضيافة على أهل الذمة، سواء كانت ضيافة أمراء جيش المسلمين الذين يمرون بهم، أو أفراد المسلمين، أو الجيش الإسلامي أو نحو ذلك.

وذلك لإطلاقات صحة الشرط، وإطلاقات عقد الذمة، وإطلاقات أدلة العقود[1]، وخصوصاً بعض الروايات كالمروي عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه ضرب على نصارى إيلة ثلاثة دينار، وكانوا ثلاثمائة نفر في كل سنة، أن يضيفوا من مر بهم من المسلمين ثلاثة أيام.

وكذلك شرط على نصارى نجران إقرار رسله عشرين ليلة فما دونها، وعارية ثلاثين فرساً وثلاثين بعيراً وثلاثين درعاً مضمونة.

ولا خلاف في أصل الحكم ولا إشكال، بل عن المسالك أنه المشهور في الأخبار والفتاوى، ومن العلامة الإجماع عليه، وإنما وقع الكلام في موارد:

الأول: هل يجب تقدير الضيافة بمعلومية أفراد الضيف ومرات الضيافة، وأعداد اليوم والليل التي يبقي الضيف، وجنس الطعام والشراب، وجنس علف الدواب وما أشبه ذلك، أم لا؟

قيل: نعم، لوجوب معلومية أركان العقد، فإن الجهالة تضر بالعقد، ولنهي النبي (صلى الله عليه وآله) عن الغرر[2].

وقيل: لا، لأن كل ذلك منزّل على المتعارف، فلا جهالة ضارة بالعقد، والمقدار الباقي منها غير ضار، ولأن النبي (صلى الله عليه وآله) لم يبين ذلك لنصارى إيلة ونصارى نجران.

وقيل: إن ما يضر جهالته عرفاً كعدد الضيف ومرات الضيافة فالواجب بيانه، وما ليس تضر جهالته كجنس المأكول والمشروب لا يجب.

لكن الظاهر عدم وجوب البيان، لتعارف كل ذلك، نعم إذا كانت الجهالة كثيرة بحيث يرى عرفاً أنه غرر، كما لو لم يعلم أن المارين ألف أو عشرة مثلاً، لزم البيان، وإن احتمل عدم الوجوب أيضاً لأن المقصود إهانة الكفار كما قالوا في إعطاء الجزية، وأنه لا تعين لهم فالجهالة هنا غير ضارة، وإن كانت ضارة

---

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(٢) الوسائل: ج١٢ ص٢٦٦ الباب ١٢ من أبواب عقد البيع وشروطه ح١٣.

في سائر الموارد، ولأصالة عدم وجوب التعيين، وأدلة النهي عن الجهالة ولزوم التعيين منصرفة عن المقام.

وهذا وإن لم يكن بعيداً إلاّ أن ما استظهرناه أوفق بالقواعد.

الثاني: إن اشتراط الضيافة مناف لنجاسة الكفار، فكيف يمكن الملائمة بين الأمرين، وأجيب بأن اشتراط النبي (صلى الله عليه وآله) كان قبل نزول نجاستهم، فإن قصة نصارى نجران وغزوة تبوك التي وقع فيها قصة إيلة (وهي إيلات التي الآن هي بيد إليهود في فلسطين المحتل) كانتا قبل نزول ﴿إنما الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[1]، وفيه: إن تبوك كانت بعد ذلك، والجواب أن لا تلازم، كما لاتلازم بين حرمة لحومهم وبين الضيافة، فاللازم تجنب المسلمين مما باشروه برطوبة، أو ذبحوه ذبحاً لا يبيحه الإسلام.

الثالث: أنه لو لم يترل بهم ضيف اتفاقاً، فهل يضمنون ثمن ذلك أم لا، قيل: نعم لأن معنة ذلك نقص الجزية عن القدر المتعارف، وقيل: لا لأنه شرط على تقدير فإذا لم يحصل ذلك التقدير لا مجال للشرط.

والظاهر أنه قد يكون جزءاً من الجزية، كما لو قال إن الجزية ألف دينار وطرح مائة لأجل الضيافة فهم ضامنون، وقد يكون شرطاً على تقدير وفي هذه الصورة لا ضمان.

---

(١) سورة المائدة: الآية ٢٨.

(مسألة ١٨٨): قال بعض الفقهاء بأن الجزية تؤخذ أول العام، وقال آخرون إنها تؤخذ آخر العام، ولم نجد دليلا صريحاً يؤيد أحد القولين، بل ظاهر إطلاقات أدلة الجزية أنها حسب الذي يقرره الحاكم الإسلامي، سواء كان أول العام أو آخره أو في أوساطه أو متفرقة، وقد تقدم بعض النصوص الدالة على تفريقها.

ثم هل يجب جعلها في كل عام، أم يجوز الأقل والأكثر، قد تقدم عدم صحة أخذ الجزية مرة ثانية بعد أخذها مرة أولى، لكن تقدم أيضاً أن ذلك إنما هو فيما إذا أريد نقض القرار، وإلاّ فظاهر الإطلاقات جواز كل الجوانب بأن يجعل الجزية كل ستة أشهر مثلاً مرة، أو كل عامين مرة، أو كل عام مرة أو غير ذلك.

نعم لا يبعد انصراف بعض الأدلة إلى لزوم كل عام، كما نص على ذلك في بعض الأدلة الأخر، لكن الظاهر أن الانصراف بدوي، والمنصوص من باب المورد لا من باب التقييد، فتأمل.

ولو أسلم الذمي قبل وقت الجزية، قيل: بسقوطها لدليل «الإسلام يجب ما قبله»، ولما ورد أنه ليس على المسلم جزية، ولقوله سبحانه: ﴿قُلْ لِلَّذينَ كَفَرُوا أن يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ﴾[١]، بضميمة أن الظاهر من الغفران غفران كل شيء، لا الأحكام التكليفية فقط.

وقيل: يؤخذ بقدر قسط المعين بالنسبة، فلو جعل عليه في كل سنة دينار وأسلم في نصف السنة، أخذ منه النصف.

والظاهر الأول، لما تقدم من الأدلة.

ولو أسلم وقد أخذت منه قبلاً، كما لو كانوا يأخذون أول العام، قيل بأنه لا يستردها لأصالة عدم الرد، وقيل يسترد بالنسبة فلو أسلم في الربع الأول من السنة استرد ثلاثة أرباعها، وقيل بأنه يسترد الجميع لأنها للسنة جملة ولم يبق كافراً في كل السنة، والأوفق بالقواعد التبعيض، وإن كان الاستصحاب لابأس به، اللهم إلاّ أن يقال بأن الموضوع قد تغير فلا مجال للاستصحاب

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٣٨.

ثم إنه لو حانت الجزية و لم تدفع عصياناً أو لأمر آخر ثم أسلم، فهل تؤخذ منه أم لا، قيل بالأول لأنها حق ثابت عليه فالأصل عدم سقوطه، وقيل بالثاني لقاعدة الجب[1]، وبعض ما تقدم من الأدلة.

أقول: الظاهر الثاني، لقوة القاعدة المشهورة لدى كافة المسلمين المعتمدة، كما ذكرناه في بعض مجلدات الفقه فراجع.

ولو دخل من دين إلى دين آخر أقر صاحبهما عليهما، وكانت الجزية مختلفة، أو استوطن بلداً تختلف جزيته عن جزية البلد السابق، فالظاهر أخذها منه بالنسبة، مثلا إذا كان في اليهودية وجزيتها عشرون، ثم دخل في نصف السنة في النصرانية وجزيتها عشرة، أخذ منه خمسة عشر، اللهم إلاّ إذا كان القرار الدين أو البلد حال الدفع.

ولا يخفى أن هذا الحكم (أي كون القرار كذا) ينسحب في بعض المسائل السابقة أيضاً، كمسألة إسلامه أول العام أو وسطه أو آخره وما أشبه ذلك.

ثم ضريبة الأرض التي ليست بعنوان الجزية لا تسقط بإسلام الذمي، لأنها ليست جزية حتى تكون تابعة للكفر، قال علي (عليه السلام) فيما رواه الدعائم: «وعليهم مع ذلك الخراج لمن كانت له الأرض منهم من كبير أو صغير أو رجل أو امرأة فالخراج على الأرض، ومن أسلم منهم وضعت عنه الجزية و لم يوضع عنه الخراج لأن الخراج على الأرض»[2].

---

(١) بحار الأنوار: ج٤٠ ص٢٤٠.

(٢) الدعائم: ج١ ص٣٨٠ و٣٨١ باب ذكر الصلح والموادعة والجزية ح٩.

(مسألة ١٨٩): لو مات الذمي بعد الحول أخذت الجزية من تركته، لأنها حق عليه، ولو مات قبل الحول لم تكن عليه جزية، ولو مات في وسط الحول فهل يؤخذ منه بالنسبة أم لا، احتمالان، من أنها لأجل الحول فاللازم التوزيع، ومن أنه لا دليل على استحقاق الحاكم لغير الحق في وقت أخذ الجزية.

والظاهر الأول، إذ المنصرف أن اللازم إعطاؤها حسب الأشهر والأيام كسائر الأمور المرتبطة بالحول، كالإيجار والمزارعة والمساقاة ومهر المتعة وما أشبه ذلك، لا أنها كالزكاة والخمس فيما يكون للوقت الاستحقاق. ولو شك كان أصل عدم الدفع محكماً.

ولو أفلس الذمي كان الإمام كسائر الغرماء في أن المال يوزع عليهم، وقد صرح بذلك بعض الفقهاء. ولو مات و لم يخلف تركة، لم يكن للإمام أن يأخذها من وارثه، لأصالة العدم، نعم لو كانت له تركة كانت الجزية فيها لما تقدم.

ولا يعطي الذمي الفقير الذي لا يملك شيئاً من سهم الغارمين، لأنه خاص بالمسلمين.

والظاهر أنه يكفي إعطاء غيره للجزية عنه، لأنه حق مالي يجب أن يدفع، ولا دليل بخصوصية الدافع، وقد ذكرنا في بعض مجلدات الفقه قبول الحقوق المالية للنيابة إلاّ ما خرج بالدليل.

ولو كان الإمام أخذ الجزية منه قبل أن يموت لعامه المقبل فمات، فالظاهر أن لورثته الحق في الاسترداد بالنسبة لما تقدم، وقيل لا، لأنه لم يعهد استرداد أولياء الذمة لبعضها في تاريخ الإسلام، ولا يخفى ما فيه:

أولاً: لأنه لا يعلم أن الحكام كانوا يأخذون الجزية مقدماً.

وثانياً: لأن التاريخ لم يتعرض للخصوصيات.

وثالثاً: لأن عدم فعلهم لو ثبت أنهم لم يسترجعوا لا يكون حجة.

ثم إن الظاهر أن الشرط في ضمن عقد الجزية كشرط ضيافة المارين عليهم، أو شرط إعطائهم للمسلمين الدرع والفرس أو ما أشبه ذلك، لا يتأثر بموت بعض أفراد الذميين، لأصالة بقاء الشرط، ولوضوح أن الشرط كان عليهم مع وضوح موت بعضهم في أثناء السنة.

نعم لو مات جمع كثير حتى شك في تحمل الباقين كل الشرط شكاً في الموضوع، كان اللازم القول بالسقوط، أو التبعيض بالنسبة، مثلاً لو كان الشرط على أهل قرية نفوسها مائة أن يضيفوا خمسين من المسلمين كل

سنة، فمات نصف أهل القربة، شك في بقاء الشرط بتمامه.

كما أنه لو مات كل رجال أهل القرية، سقط الشرط تبعاً بسقوط الجزية.

ولو أسلم الذمي فراراً من الجزية، سقطت لأنه «لا جزية على مسلم»[1]، خلافاً للشيخ في التهذيب، حيث أوجب عليه الجزية، وكأنه لانصراف أدلة السقوط عن مثله، وللتنظير بما لو أسلم الذمة الزاني فراراً من القتل، حيث قال الإمام (عليه السلام) إنه يجرى عليه الحد[2]، لقوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قالُوا آمَنَّا﴾[3].

وفيه نظر، إذ الانصراف لا وجه له، والتنظير قياس، إلاّ أن يراد أن العلة المذكورة في السقوط عامة، وفيه إنه لا اعتبار بهذا العموم بعد أن كان ظاهر الاستدلال أنه من باب الإقناع لا الاستدلال، إذ لا يخفى أن الآية ظاهرها خلاف ذلك، فتأمل.

ثم الظاهر أن كل ذمي هو مكلف بنفسه، لا أن الوالد يتحمل قسط الولد وإن كان الولد تحت عياله وبالعكس، وذلك لظهور الأدلة في كون التكليف على كل إنسان إنسان.

---

(١) المستدرك: ج٢ ص٢٧٠ الباب ٦١ من نوادر باب جهاد العدو ح٣٥.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٤٠٧ الباب ٣٦ من أبواب حد الزنا... ح١.

(٣) سورة غافر: الآية ٨٤.

(مسألة ١٩٠): يجوز أخذ الجزية من أثمان المحرمات في الشريعة الإسلامية، كالخمر والخنزير، أو المعاملات المحرمة كالربا، بلا إشكال ولا خلاف.

ويدل عليه بالاضافة إلى أنه مقتضى تقرير أهل الذمة على دينهم وإلزامهم بما التزموا به[١]، على القول بأن الإلزام عام لمالهم ولما عليهم، ولذا استدل الفقهاء به على مسائل في باب النكاح وغيره، مع أنها لهم لا عليهم، خصوصاً ما رواه المشايخ الثلاثة في الصحيح، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن صدقات أهل الذمة وما يؤخذ من جزيتهم من ثمن خمورهم وخنازيرهم وميتتهم، قال: «عليهم الجزية في أموالهم، يؤخذ من ثمن لحم الخنزير أو خمر، فكل ما أخذوا منهم من ذلك فوزر ذلك عليهم وثمنه للمسلمين حلال يأخذونه في جزيتهم»[٢].

وعن المقنعة، قال: روى محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، أنه سأله عن خراج أهل الذمة وجزيتهم إذا أدوها من ثمن خمورهم وخنازيرهم وميتتهم، أيحل للإمام أن يأخذها ويطيب ذلك للمسلمين، فقال: ذلك للإمام وللمسلمين حلال، وهي على أهل الذمة حرام وهم المتحملون لوزره»[٣].

وعن الدعائم، عن جعفر بن محمد (عليه السلام)، «أنه رخص في أخذ الجزية من أهل الذمة من ثمن الخمر والخنازير، لأن أموالهم كذلك أكثرها من الحرام والربا»[٤].

ثم إنه لا إشكال ولا خلاف في أنه لا يصح أخذ أعيان الحرام منهم، كالخمر والخنزير والميتة، لإطلاق الأدلة.

وإنما الكلام في جواز أخذ ما له قيمة في الإسلام حالاً أو مستقبلاً، كالصليب والصنم الذين يصلحان أعواداً بأن يؤخذ منهم باعتبار المادة لا باعتبار الصورة، وكالخمر المحرمة التي هي في طريقها إلى التخليل، ولا يبعد الجواز للمالية الشرعية في الجملة فيها.

وربما يفصل بين الأول فيجوز لأنه مشتمل الآن على المادة التي هي مال، وبين الثاني

---

(١) الوسائل: ج١٧ ص٤٨٥ الباب ٤ من أبواب ميراث الأخوة والأخوات ح٢ و٥.

(٢) الوسائل: ج١١ ص١١٧ و١١٨ الباب ٧٠ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٣) الوسائل: ج١١ ص١١٨ الباب ٧٠ من أبواب جهاد العدو ح٢.

(٤) الدعائم: ج١ ص٣٨١ باب ذكر الصلح والموادعة... ح١١.

فلا يجوز لأنه ليس بمال الآن، ولا يخفى وجه الاحتياط في المسألة.

وهل يصح أخذ المال المحرم عندهم، احتمالات، الصحة للتعليل المتقدم، وعدم الصحة لأن الأمثلة الواردة في النصوص خاصة بالمحلل عندهم، ففي غيرها يلزم اتباع الأدلة العامة، خصوصاً بعد أن كان الكفار مكلفين بالفروع كتكليفهم بالأصول.

والتفصيل بين المحرم عندهم المحلل عندنا، والمحرم عندهم المحرم عندنا أيضاً، بالجواز في الأول كما إذا ذبح المسلم لليهودي فإنه حرام عندهم فإذا باعه من بعضهم جاز لنا أخذ ثمنه، وكما إذا باع الشحم المحرم عندهم، وعدم الجواز في الثاني للقواعد العامة.

ولا يبعد الصحة مطلقاً، لأنهم لا يلتزمون بالحلال فقط، فإطلاق أدلة أخذ الجزية المؤيد بالروايات الخاصة كاف في الجواز، فإنه لا شبهة في أنهم كانوا يحاربون من لا يستحق الحرب، وينهبون ماله ويسرقون ويزنون ويأكلون أموال الناس بالإثم، إلى غيرها من أصناف الموبقات والمحرمات عندهم وعندنا، ومع ذلك لم ينه عن ذلك في ذلك، وإن كان وجه الاحتياط لا يخفى وهو سبيل النجاة.

ثم إنه لا فرق بين أن يفعل الحرام كبيع الخمر لأجل إعطاء الجزية، أم لا للإطلاق، كما لا فرق بناءً على ما تقدم بين أن يبيع الخمر من مسلم لا يبالي، أو من كافر يحل عنده استعمالها.

(مسألة ١٩١): الشفاعة لأجل وضع الجزية كلاً أو بعضاً لا يجوز، لأنه خلاف الحكم المقرر في الشريعة، ولأن المصلحة المالية المقابلة لذلك تبقى بدون سد، اللهم إلاّ إذا اقتضت المصلحة الإسلامية ذلك.

أما المستثنى منه فلما تقدم، وخصوصاً ما رواه الدعائم، عن علي (عليه السلام)، أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «من وضع عن ذمي جزية أو شفع له في وضعها عنه فقد خان الله ورسوله وجميع المؤمنين»[1].

وأما المستثنى فلقاعدة الأهم والمهم، وخصوصاً ما رواه ابن شهر آشوب في المناقب، قال: وكتب رسول الله (صلى الله عليه وآله) عهداً لحي سلمان بكازرون هذا الكتاب: «من محمد رسول الله (صلى الله عليه وآله) سأله سلمان الفارسي وصية لأخيه مهاد بن فروح بن مهيار، وأقاربه وأهل بيته وعقبه» إلى أن قال: «وقد رفعت عنهم خبر الناصية والجزية والخمس والعشر وسائر المؤون والكلف»[2]، قال: والكتاب إلى اليوم في أيديهم.

قال في المستدرك بعد ذكر الرواية: ووجدت العهد بتمامه في طومار عتيق منقولاً من نسخة الأصل، وقد رفعت عنهم جز الناصية والزنارة والجزية إلى الخمس والعشر وسائر المؤون والكلف وأيديهم طلقة على بيوت النيران وضياعها وأموالها، ولا يمنعوها من اللباس الفاخرة والركوب وبناء الدور والاصطبل وحمل الجنائز واتخاذ ما يجدون في دينهم ومذاهبهم، وفي آخره: كتب علي بن أبي طالب بأمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) بحضوره[3].

وعن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «ومن استعين به من أهل الذمة على حرب المشركين طرحت عنه الجزية»[4].

وهل الشفاعة لأجل تأخيرها وتقسيطها، أو تأخير الحاكم لها أو تقسيطها جائز أم لا، الظاهر عدم الجواز أيضاً إلاّ مع المصلحه، لوحدة المناط في البابين.

ولو شفع فأسقطها الحاكم لم يضمن، أما إسقاط الحاكم لها بدون المصلحة فالظاهر

(١) الدعائم: ج١ ص٣٨٠ باب ذكر الصلح والموادعة والجزية ح٥.

(٢) المستدرك: ج٢ ص٢٦٢ الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٣) المصدر، ذيل الحديث.

(٤) المستدرك: ج٢ ص٢٦٢ الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو ذيل ح١.

ضمانه لأنه المسبب للإتلاف، وهل تسقط عن الذمي بالإسقاط، احتمالان:

من أنه من باب وهب الأمير ما لا يملك، إذ لا يملك الحاكم الإسقاط فكيف تسقط.

ومن أن الأمر بيد الحاكم فكما يكون تقديرها ووقتها بيده كذلك إبقاؤها أو إسقاطها.

وتظهر النتيجة في موارد، منها ما إذا اجتهد الحاكم العادل في جواز إسقاطها، فعلى القول بعدم الحق له في الإسقاط كان للحاكم بعده أن يأخذ ما مضى، بخلافه على القول بعدم جواز الإسقاط.

(مسألة ١٩٢): مصرف الجزية المجاهدون والفقراء وسائر المصالح الإسلامية، إذ لا دليل على الخصوصية، فحالها حال ما يصل إلى الحاكم الإسلامي لأجل إدارة المسلمين وشؤونهم، وعن الفاضل: أنه يستحق الجزية من يستحق الغنيمة سواء فهي للمجاهدين.

وعن الدروس: إن مصرفها عسكر المجاهدين.

وعن القواعد: هي للمجاهدين ومع عدمهم لفقراء المسلمين وإذ لم يكن مجاهدون، ففي النهاية والسرائر لمن قام مقام المجاهدين في الدفع عن الإسلام.

أقول: ما استدل به للخصوصية لا صلاحية له، فإن ما وجدناه في المقام هو خبر ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إن أرض الجزية لا ترفع عنهم الجزية، وإنما الجزية عطاء المهاجرين، والصدقة لأهلها الذين سمى الله في كتابه فليس لهم من الجزية شيء»، ثم قال: «ما أوسع العدل، إن الناس يستغنون إذا عدل بينهم وتنزل السماء رزقها وتخرج الأرض بركتها بإذن الله تعالى»[1].

وعن الحلبي، قال: سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الأعراب أعليهم جهاد، فقال: «ليس عليهم جهاد إلاّ أن يخاف على الإسلام فيستعان بهم»، قلت: فلهم من الجزية شيء، قال: «لا»[2].

فإنك ترى أن الروايتين لا دلالة فيهما على ما ذكره الأصحاب، بالإضافة إلى أن المراد بالمهاجرين إما أولادهم وهو خلاف اللفظ، أو المهاجرين في زمن الرسول (صلى الله عليه وآله) ومن المعلوم أنهم لم يبقوا في زمن الإمام الصادق (عليه السلام) بمقدار أن يأخذوا كل الجزية.

ثم ما هو التكليف بعد فناء جميعهم إن أراد الإمام مهاجري زمان الرسول (صلى الله عليه وآله) أو المهاجرين في كل زمان، وهو خلاف ظاهر اللفظ، فالرواية مجملة يجب أن نرد علمها إلى أهلها.

ثم إن الظاهر من رواية علي

---

(١) الوسائل: ج١١ ص١١٦ الباب ٦٩ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٢) الوسائل: ج١١ ص١١٧ الباب ٦٩ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(عليه السلام) الآتية في مسألة أخذ العروض مكان الجزية أنه (عليه السلام) كان يقسمها بين أفراد المسلمين على حد سواء، وإنما نقول بجواز صرفها في المصالح أيضاً لعدم فهم الخصوصية من الروايات المتقدمة، فهو مال واصل إلى الحاكم لأجل المسلمين، فلا فرق بين صرفها في أنفسهم أو في مصالحهم، بالإضافه إلى أصالة عدم الخصوصية عند الشك، والله سبحانه العالم.

(**مسألة ١٩٣**): يجوز للحاكم الإسلامي أن يأخذ الجزية من أصحابها نقداً أو عروضاً، مالاً أو عقاراً أو ما أشبه، لإطلاق الأدلة، وقد تقدم أن كلمة ﴿عن يد﴾ في الآية الكريمة[١] مجملة، فلا يمكن الاستدلال بها على لزوم أن تكون الجزية شيئاً يسلم باليد.

هذا ولكن لا يبعد أن الأصل في ذلك النقد، إذ هو المنصرف في أمثال المقام، فللحاكم الإسلامي أن يتصعب في ذلك، اللهم إلاّ أن يقال إنه لا اعتماد على هذا الأصل بعد أن أخذ رسول الله (صلى الله عليه وآله) الحلة من نصارى نجران، وجعل الضيافة وعارية الفرس والبعير والدرع، ولم يدل دليل على أنه كان من باب التبديل والتراضي، لكن قال في الجواهر إنه حسب ما يراه الإمام من نقد أو عروض.

وكيف كان، فيدل على جواز العروض بالإضافة إلى ما تقدم، ما روي عن علي (عليه السلام): «إنه كان يأخذ الجزية من كل ذي صنعة من متاعه فيأخذ من صاحب الإبر إبراً، ومن صاحب المال مالاً، ومن صاحب الحبال حبالاً، ثم يدعو الناس فيعطيهم الذهب والفضة فيقتسمونه، ثم يقول خذوا فاقتسموا، فيقولون لا حاجة لنا فيه، فيقول أخذتم خياره وتركتم شراره لتحملنه».

عن الدعائم، عن علي (عليه السلام): «إنه رخص في أخذ العروض مكان الجزية بقيمة ذلك»[٢].

وقد تقدم أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال لمعاذ: «خذ من كل عالم ديناراً».

وورد أيضاً كما تقدم، أنها تؤخذ منهم على قدر ما يطيقون، فإذا لم تكن طاقة إنسان إلاّ المتاع لم يكن وجه لأن يكلف النقد[٣].

---

(١) سورة التوبة: الآية ٢٩.

(٢) الدعائم: ج١ ص٣٨١ باب ذكر الصلح ... ح١٠.

(٣) المستدرك: ج٢ ص٢٦٧ الباب ٥٦ من أبواب نوادر جهاد العدو ح٦.

(**مسألة ١٩٤**): إذا عقد الجائر الذمة، كما في زمن الأئمه (عليهم السلام) جاز تناول الموالي منها، لإطلاقات أدلة أن أعمالهم ممضاة بالنسبة إلينا وإن كانوا هم آثمين بما يعملون، بالإضافة إلى إطلاقات أدلة حل جوائز السلطان، ومن الواضح أنها مختلطة من مختلف أنواع المال الذي كانوا يأخذونه، وقد كان أخذهم لجميع أصناف المال حراماً، كما هو واضح.

كما أنه يجب على الفقيه النائب للإمام (عليه السلام) إجراء الأحكام مع أهل الذمة، لأنه الموكل بمصالح المسلمين فيما إذا تمكن من ذلك، وقد ذكرنا في كتاب التقليد أن النائب يقوم بكل شؤون الإمام (عليه السلام) ما عدا ما علم استثناؤه.

وإذا عقد الجائر ثم تمكن العادل جاز له إبقاء العقد إن رأى ذلك صلاحاً، وإلاّ أبطله وعقده كما يراه، وقد تقدم في كلام الرضا (عليه السلام) فيما وقع من صلح الخليفة لبني تغلب وأنه يجري عليهم الحكم حتى يظهر الحق.

ثم إنه يجوز للحاكم الإسلامي أن يأخذ الجزية للأيام السالفة فيما إذا لم يعطوا السنوات مثلا لضعف الحكومة الإسلامية أو ما أشبه، وذلك لإطلاق الأدلة، كما يجوز إعفاؤهم إذا رأى ذلك صلاحاً، وإذا تراكمت عليهم جزية سنوات لم تتداخل، لأصالة عدم التداخل. فما عن أبي حنيفة من التداخل لا وجه له.

ثم إن لا يجوز أخذ مال زائد عن الجزية من الذمي، لأصالة العدم، كما لا يجوز إجراء أحكام تعسفية عليهم، فعن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه نهى عن التعدي على المعاهدين[1].

وفي حديث آخر في مقام الذم، قال (عليه السلام): «لا تقوم الساعة حتى يؤكل المعاهد كما يؤكل الخضر».

ولو أجحف الحاكم الجائر أو العادل اجتهاداً، وجب على الحاكم اللاحق إنصافهم، وهل يرد عليهم ما أخذ منهم إجحافاً أم لا، احتمالان، من أنه أخذ منهم بالظلم فهم يطلبونه من المسلمين، ومن أنه لا دليل على أن الحاكم اللاحق مكلف بالرد عليهم، فالأصل العدم، وربما يفصل بين بقاء عين ما أجحف فيه فالواجب الرد، وبين غيره فلا يجب، ووجهه واضح.

أما إذا أخذت الجزية من المسلمين

---

(١) الدعائم: ج١ ص٣٨٠ باب ذكر الصلح ... ح٣.

كما كانت عادة الأمويين، فلا إشكال في وجوب الرد لوجوب رد المظالم على الحاكم.

ويؤيده ما في نهج البلاغة، من أنه (عليه السلام) خطب بأنه يرد ما قسمه الخليفة بغير ميزان وإن وجده قد تزوجت به النساء وملكت به الإماء[1].

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٥.

(مسألة ١٩٥): لا إشكال ولا خلاف في أن عقد الذمة إذا عقده الإمام أو نائبه يكون كسائر العقود، وواجب الوفاء به بأي شرط شرطه الإمام، وبأية كيفية عقدها، مما رضي به الطرفان، مع ملاحظة الحاكم الإسلامي المصلحة الإسلامية في الشرائط والخصوصيات.

وإنما الكلام في شرائط العقد، مما لا يجوز للحاكم الإسلامي التعدي عنه، فإن الحاكم لا يملك الحكم، وإنما يملك العقد، أي يملك أن يعقد على الطريقة الواردة شرعاً، لا أنه يملك أن يعقد بأية صورة.

وقد اختلف الفقهاء اختلافاً كبيراً في شرائط الذمة، فقد ذكر الشيخ وابن الجنيد والعلامة والشهيد وغيرهم أموراً خاصة في شرائط الذمة، ونحن نذكر ما ذكره المحقق في الشرائع لنرى مدى الأدلة المؤيدة لما ذكره.

فقد ذكر أن شرائط الذمة ستة:

(الأول): قبول الذمة، ولا ينبغي الإشكال فيه، فقد قال سبحانه: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وهُمْ صاغِرُونَ﴾[1]، وقد قرر الرسول (صلى الله عليه وآله) الجزية مع النصارى، وكان يوصي أمراء السرايا بطلب الجزية منهم، فإن أجابوا فهو وإلاّ كان يأمرهم بمنابذتهم بالحرب.

وقد قال الصادق (عليه السلام) في خبر غياث: «ولو منع الرجال فأبوا أن يؤدوا الجزية كانوا ناقضين للعهد وحلت دماؤهم»[2].

وما تقدم من رفع الرسول (صلى الله عليه وآله) الجزية والخمس والعشر عن أخي سلمان وأهله لا حجية فيه بعد أن كان في رواية أخرى رفع الجزية إلى الخمس والعشر أي تبديلها، فالخمس والعشر جزية أيضاً.

وهذا الشرط ادعي عليه الإجماع مكرراً في كلماتهم، ولو لا ذلك لأمكن المناقشة في أنه من مقومات الذمة، إذ الذمة عبارة عن كون الكفار في ذمة المسلمين لا يتعدى عليهم ويحترم مالهم ونفسهم وعرضهم ودينهم، ويمكن عقد ذلك بدون جعل مال عليهم، إذا اقتضت المصلحة عقدها بهذا النحو.

قال المحقق: (والثاني): أن لا يفعلوا ما ينافي الأمان، مثل العزم على حرب

---

(١) سورة التوبة: الآية ٢٩.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٢٨ الباب ١٨ من أبواب جهاد العدو ح١.

المسلمين وإمداد المشركين، وهذا الشرط لم يذكره كثير من الفقهاء، قال في محكي المنتهى في وجه هذا الشرط: لأنهم إذا قاتلونا وجب علينا قتالهم وهو ضد الأمان.

أقول: وأنت خبير بأن الدليل إنما يكفي لأحد الأمرين في الجملة أي القتال، أما العزم على القتال أو إمداد المشركين فلم يذكر له دليلاً، ويشكل أن نقول إن مجرد عزمهم حتى إذا ظهرت المقدمات أيضاً نقض للأمان، فكيف بما إذا أمدوا المحاربين بالمال أو نحوه.

نعم لا إشكال فيما إذا شرط ذلك عليهم في عقد الذمة لفظاً أو انصرافاً، والظاهر أن مراد الفقهاء بالعزم العزم مع المقدمات، وإلاّ فمن الواضح عزم الكفار قتال المسلمين دائماً، خصوصاً إذا وجدوا في أنفسهم قوة.

كما أن الظاهر أن النقض العام بذلك إنما هو فيما إذا عزم الجميع أو رؤساؤهم أو الوكلاء منهم، لا إذا عزم فرد أو أفراد، نعم بالنسبة إلى العازم يكون نقضاً، وإذا عزم الرؤساء كفى في نقض الذمة وإن لم يعزم فرداً أو أفراداً.

كما أن كون الكافر محارباً يكفي فيه محاربة الرؤساء، وإن كان بعضهم مخالفاً، كما تقدم شبه هذه المسألة في أوائل كتاب الجهاد.

ثم إن العزم إذا كان نقضاً لا يكفي في بقاء العهد رجوع العازم، لأن النقض قد حصل بالعزم، فلا تكون ذمة إلاّ بمعاهدة جديدة، ولو عزم الرؤساء على الحرب فالظاهر أن النقض لا يحصل تلقائياً إلاّ بأن ينقضه الحاكم الإسلامي، إذ له أن يبقي العهد إذا رأى في إبقائه الصلاح، فهو مثل أن ينقض البيع أحد الطرفين، فإن للطرف الآخر أن ينقض أو يبقي.

قال المحقق: (والثالث): أن لا يؤذوا المسلمين، كالزنا بنسائهم واللواط بصبيانهم والسرقة لأموالهم وإيواء عين المشركين والتجسس لهم، فإن فعلوا شيئاً وكان تركه مشترطاً في الهدنة كان نقضاً، وإن لم يكن مشترطاً كانوا على عهدهم، وفعل بهم ما تقتضيه جنايتهم من حد أو تعزيز انتهى.

وكذلك ذكره غير واحد من الفقهاء، وإن ذكر آخرون أنه من مقومات العهد، شرط أو لم يشترط، لكن ليس على ذلك دليل، ولعل مراد من ذكره مقوماً ولو بدون الشرط أنه كذلك للانصراف، وكيف كان فإذا كان

هناك شرط لفظي أو انصراف كان تركه نقضاً، وإلاّ لم يكن نقضاً.

وينبغي أن يقيد إقامة الحد والتعزيز بما إذا تمت الحجة عليهم، وإلاّ فإن جاز في دينهم نكاح المسلمة مثلاً، أو الزنا واللواط كما ينقل عن اليهود، ولم يعلم بذلك وفعل لم يكن وجه للمعاقبة، قال الله تعالى: ﴿وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1].

ثم الظاهر أن فعل شيء من تلك الأمور لا يوجب نقض العهد، إلاّ إذا أخذ موقماً لا إذا أخذ شرطاً، لأن عدم الوفاء بالشرط لا يوجب بطلان العقد، بل اللازم إلزامه بالوفاء، فإن لم يمكن ذلك كان للطرف المنقوض شرطه أن يبطل العقد، ولا دليل على أن عقد الذمة خلاف سائر العقود من هذه الجهة.

وكما ذكرنا في الأمر السابق أن النقض العمومي لا يكون إلاّ بنقض الرؤساء، وإلاّ فنقض فرد لا يؤثر في نقض العهد بصورة عامة.

واختلفوا في أنه لو سب الذمي النبي (صلى الله عليه وآله) أو فاطمة الزهراء (عليها السلام) أو أحد الأئمة (عليهم السلام) هل أنه ينقض عهده أم لا، والظاهر عدم النقض إذا لم يكن شرط لفظي أو انصرافي، إذ لا دليل على النقض بالنسبة إلى ماله وأهله، فالأصل عدمه.

نعم لا إشكال في إجراء حد أو تعزيز عليه، وهل هو القتل كما ذكره غير واحد من الفقهاء، لأنه حكم من سب النبي (صلى الله عليه وآله) من المسلمين، أو لا، احتمالان، قيل بالأول لأنه مقتضى كون حكم الله واحداً بالنسبة إلى الكل، ومقتضى إطلاق أدلة أن الساب يقتل، وقيل بالثاني لأن الظاهر المعمول به في مختلف أبواب الفقه أنهم لا يلتزمون بأحكام الإسلام، والإطلاق منصرف إلى المسلمين، وتفصيل المسألة في كتاب الحدود.

ومن نال الرسول (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام) بأقل من السب لا شبهة في تعزيزه إن لم يكن مقوماً في عقد الذمة، وإلاّ كان نقضاً، وكذلك نيل حكام الإسلام الذين لا يجوز نيلهم، والفقهاء، بل وآحاد المؤمنين، فإنه تعدٍ وقد قال سبحانه: ﴿فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ﴾[2]، وقال:

---

(١) سورة الإسراء: الآية ١٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

﴿وَالْحُرُماتُ قِصاصٌ﴾[1]، وقد قرر في الشريعة كما في كتاب الحدود التعزير لكل فاعل منكر، خرج منه ما علم أنهم يقرون عليه، وبقي الباقي و لم يعلم أن ما نحن فيه مما خرج، بل الظاهر أنه من الباقي، وتفصيل الكلام في كتاب الحدود.

قال المحقق: (الرابع): أن لا يتظاهروا بالمناكير، كشرب الخمر والزنا وأكل لحم الختزير ونكاح المحرمات، ولو تظاهروا بذلك نقض العهد.

أقول: لا ينبغي الإشكال في أن ذلك موجب لنقض العهد إذا أخذ في عقد الذمة مقوماً، أما إذا أخذ شرطاً فقد عرفت الكلام فيه.

وهل يجب على الحاكم الإسلامي إدخال ذلك في العهد مقوماً أو شرطاً، أو لا، احتمالان.

الأول: الوجوب، لأن هذه الأمور إهانة للشريعة الإسلامية وللأسوة، ففي صحيح زرارة، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قبل الجزية من أهل الجزية على أن لا يأكلوا الربا ولا يأكلوا لحم الختزير ولا ينكحوا الأخوات ولا بنات الأخ، فمن فعل ذلك منهم برئت ذمة الله ورسوله منه»، قال: «وليست لهم اليوم ذمة»[2].

وعن الدعائم، عن النبي (صلى الله عليه وآله): «إنه لما قبل الجزية من أهل الذمة لم يقبلها إلاّ على شروط عليهم، منها أن لا يأكلوا الربا، فمن فعل ذلك فقد برئت منه ذمة الله وذمة رسوله»[3].

وفي محكي الغنية والسرائر، وروى أصحابنا «أنهم متى تظاهروا في شرب الخمر وأكل لحم الختزير ونكاح المحرمات في شرعنا وأربوا نقضوا بذلك العهد»[4]، وقد نقلوا بذلك الإجماع.

والثاني: عدم الوجوب، لإطلاق الأدلة، وعدم دلالة فعل الرسول (صلى الله عليه وآله) على الوجوب، والأسوة إنما تجب إذا كان فعل الرسول (صلى الله عليه وآله) على سبيل الوجوب و لم يعلم ذلك، هذا بالإضافة إلى ما يدل عليه كتاب الرسول (صلى الله عليه وآله) إلى أخي سلمان كما قد تقدم، فإنه كتاب يدل على عدم

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٩٨ الباب ٤٨ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

(٣) المستدرك: ج٢ ص٢٦٢ الباب ٤١ ح٤.

(٤) الجوامع الفقهية، كتاب الغنية: ص٥٢٢.

وجوب الاشتراط في جملة من المنكرات.

على أنه يظهر من جملة الروايات المتقدمة في باب إعطائهم لنا ثمن الخمر والربا أنهم يتعاطون ذلك، مما يدل بالالتزام على إقرارهم، وهذا القول أقرب، ولذا قال الشيخ وغيره إنهم لا ينقضون العهد إذا فعلوا ذلك.

والإجماع محتمل الاستناد فلا حجية فيه، نعم إن اقتضت المصلحة لا بد من الاشتراط، لكن ذلك غير الوجوب مطلقاً.

أما ذيل الرواية القائلة بأنه ليست اليوم لهم ذمة، كرواية الأعور، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «ما من مولود يولد إلاّ على الفطرة فأبواه الذين يهودانه وينصرانه ويمجسانه، وإنما أعطى رسول الله (صلى الله عليه وآله) الذمة وقبل الجزية عن رؤوس أولئك بأعيانهم على أن لا يهودوا أولادهم ولا ينصروا، وأما أولاد أهل الذمة اليوم فلا ذمة لهم»[1].

وفي حديث آخر مثله، إلاّ أنه قال في آخره: «فأما الأولاد وأهل الذمة اليوم فلا ذمة لهم»[2].

فلا بد من تأويله أو رد علمه إلى أهله، ولذا قال في الجواهر: لم أجد عاملاً به.

أقول: بل عمل علي (عليه السلام) والروايات الكثيرة المتعرضة لأحكام أهل الذمة خلاف ذلك، ولعل المراد الذمة الكاملة التي ينبغي والتي توجب إعزاز الإسلام كاملاً، بحيث ينتهي الشرك والكفر.

نعم لا إشكال في ما إذا شرط الحاكم الإسلامي عليهم ذلك لمصلحة رآها.

قال المحقق: (الخامس): أن لا يحدثوا كنيسة، ولا يضربوا ناقوساً، ولا يطيلوا بناءً، ويعزرون لو خالفوا.

وأشكل عليه الجواهر بأنه خلاف الأصل، وإطلاق جواز ما كان جائزاً في شرعهم الذي أمرنا بإقرارهم عليه بل عقد الذمة يقتضيه.

أقول: لا إشكال في أنه إن جعل مقوماً أو شرطاً كان اللازم القول بحسبه، أما وجوب ذلك على الحاكم بأن يكون من مقومات العقد أو شرائطه فهو أول الكلام

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٩٦ الباب ٤٨ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(٢) المستدرك: ج٢ ص٢٦٢ الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو ح٥.

وكأنهم إنما ذكروا ذلك استناداً إلى ما عن الدعائم، عن رسول الله (صل الله عليه وآله) «أنه نهى عن عهد الكنائس في دار الإسلام»[1].

وما عن الجعفريات، بسند الأئمة (عليهم السلام)، عن علي (عليه السلام) أنه قال: «ليس في الإسلام كنيسة محدثة»[2].

وعن نوادر السيد فضل الله مثله، وكأنهم فهموا من العهد في رواية الدعائم الأعم من الترميم، لكن ضعف السند وكون السيرة القطعية في بلاد الإسلام مما يوهن ذلك.

نعم لا إشكال في أن المسلمين غالباً كانوا يبدلون الكنائس إلى المساجد إذا فتحوا البلاد، كما في المسجد الاموي في سوريا، وأياصوفيا في تركيا، كما أن أهل الكتاب كانوا إذا غلبوا بدلوا المساجد إلى محلات عبادتهم غالباً، بل ظاهر قوله سبحانه: ﴿لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾[3] الآية، يدل على محبوبية الكنائس والبيعة في الجملة في مقابل الكفر، بل اقرار أخي سلمان على بيوت النار يدل على جواز الإقرار على الكنائس بطريق أولى.

هذا على أن ما ذكره الفقهاء في باب تنجيس الكنائس والعبادة فيها بإذن أربابها في باب الوقف على الكنائس، يدل على الجواز وإن كانت دلالة ضعيفة، نعم لا إشكال فيما إذا شرط في عقد الذمة وقد دل التواريخ على أنه في بعض الأحيان كان المسلمون يهدمون الكنائس، كما في قصة الخليفة الذي أمر بالهدم ولما أشكل عليه ملك الروم بأن عمله في الهدم أو عمل أسلافه في إلقاء خلاف الشريعة، أجاب عنه بقوله تعالى: ﴿وَداوُدَ وسُلَيْمانَ إذ يَحْكُمانِ فِي الْحَرْثِ﴾[4]، إلى آخر الآية المباركة.

قال المحقق: (السادس): أن يجري عليهم أحكام المسلمين.

قال في الجواهر: على معنى وجوب قبولهم لما يحكم به المسلمون عليهم من أداء حق أو ترك محرم

---

(١) الدعائم: ج١ ص٣٨١ باب ذكر الصلح والجزية ... ح١٢.

(٢) المستدرك: ج٢ ص٢٦٢ الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو ح٥.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٥١.

(٤) سورة الأنبياء: الآية ٧٨.

بلا خلاف أجده، ثم استدل على ذلك بأنه من الصغار الذي لا إشكال ولا خلاف في اعتباره.

أقول: أما كون هذا من الصغار فكأنه بملاحظة أن يكون حكم الإسلام أرفع منهم، إذ لو يكن للحاكم الإسلامي هذا الشرط لم يكن له سيطرة عليهم، وإلاّ فأنت خبير بأنه لا ربط له بالصغار، وعليه فلا دليل على هذا الحكم، و لم نجد في نص ذكره، بل ظاهر النصوص والفتاوى خلافه.

أما النصوص، فكقوله سبحانه: ﴿وَلْيَحْكُمْ أهل الْإِنْجيلِ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فيهِ﴾[1]، وقوله: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾[2]، وقول علي (عليه السلام): «لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوارة بتوراهم، ولأهل الأنجيل بإنجيلهم»[3]، وما ورد من قوله (عليه السلام): «ألزموهم بما التزموا به»[4].

وأما الفتاوى، فما ذكره الفقهاء في مختلف أبواب الفقه من جريان أحكام خاصة بالذمي والذراري، فإنه لا تناقض بين الأمرين، بل مرادهم هما بجريان أحكام الإسلام أنه لو حكم الحاكم الإسلامي حكماً عاماً على المسلمين وعلى غيرهم، لا يحق لأهل الكتاب أن يقولوا إنا لا نطيع لأن شريعتنا لا تلزمنا بهذا الحكم، مثلاً لو حكم الحاكم الإسلامي بوجوب الدفاع على الكل، أو بعدم السفر أو بعدم بناء أو عدم إصدار أو استيراد أو حضور الجميع لأجل الحيلولة دون فيضان الماء أو لزوم تثقيف الأولاد أو مقاطعة دولة أو إنسان أو ما أشبه ذلك، بل لعل هذا هو المنصرف من كلمات الفقهاء في هذا الباب.

---

(١) سورة المائدة: الآية ٤٧.

(٢) سورة السجدة: الآية ٣٠.

(٣) المناقب: ج٢ ص٣٨.

(٤) الوسائل: ج١٥ ص٣٣١ الباب ٣٠ من مقدمات الطلاق ح٥.

(مسألة ١٩٦): لو خرق الذمي الأمان، فذلك إما بأن ينقض ما هو طرف العقد، مثل أن يكون الحاكم أعطاهم الأمان في مقابل أن يعطوا كل عام ألف دينار فلم يعطه، وإما بأن ينقض ما هو شرط في ضمن العقد، كأن يشترط في المثال السابق عليهم أن يدفعوا كذا سلاحاً إذ دهم المسلمين حادث فلم يدفعوا، وقد تقدم أن مقتضى القاعدة أن لا ينقض الأمان في الصورتين، بل للحاكم الإسلامي جبرهم على ذلك، فإن لم يمكنه الجبر جاز له النقض وجاز له الابقاء، بمثل ما إذا باع زيداً كتاباً بدينار بشرط أن يخيط ثوبه فلم يدفع إليه الدينار أو لم يخيط ثوبه، فإن له جبره على ذلك، فإن لم يتمكن من جبره كان له أن يبقي العقد أو أن يبطله.

نعم لا يبعد أن يكون للحاكم بمجرد عدم الوفاء منهم نقض العهد، ويؤيده الفهم العرفي من العهد ذلك بالإضافة إلى ما تقدم من الرواية الدالة على أنهم إن لم يدفعوا الجزية قوتلوا.

ثم لو خرقوا الذمة وصار بناء الحاكم قتلهم، فهل يجب أن يردوا إلى مأمنهم كما قال به بعض، أم لا كما قال به آخرون، احتمالان:

من قوله تعالى: ﴿وَإِن أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ﴾[1]، ففي المقام أولى، لأنه دخل بالأمان المانع من القتل.

ومن إطلاق أدلة جواز قتلهم إذا أخلوا بالذمة، وهذا هو الظاهر، لعدم دلالة الآية، والدخول بالأمن بعد اشتراط الذمة في الأمان لا يمنع عن القتل، نعم لا إشكال في جواز الرد إلى مأمنهم إن اقتضت المصلحة ذلك.

ثم هل إن القتل والنهب خاص بالخارق، أو يعم أهله، الظاهر أنه عام لمن كان تحت ولايته، مثلا لو كان للكفار رؤساء، هم طرف الحاكم الإسلامي في العهد، فخرقوا حل دماء وأموال وأعراض جميعهم، لأن العهد منهم، كما هو المتعارف في المعاهدات الدولية حيث إن الرؤساء إذا أخلوا جاز حربهم، وإن كان بعضهم كارهاً لنقض رؤسائهم. وقد تقدم في مسألة سابقة أن الناس تابعون لرؤسائهم في العهد والسلم ونحوهما، نعم إذا كان العقد مع فرد فرد أو جماعة جماعة

(١) سورة التوبة: الآية ٦.

فإن نقض فرد أو جماعة لا يتعدى إلى غيره، فإنه ﴿لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى﴾[1]، كما لا يخفى.

وهل يتعدى نقض الفرد إلى نقض عائلته أيضاً، فإذا نقض انتقض احترام ماله وعرضه وأولاده، الظاهر ذلك، لأن عهدهم عهده، فلا يكون هناك عهدان، بل عهد واحد فإذا انتقض لم يكن عهداً أصلاً، ومعنى المعاهدة هو هذا فلا يرد أنه ﴿لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى﴾.

(١) سورة فاطر: الآية ١٨.

(مسألة ١٩٧): إذا خرق الذمي العهد ثم أسلم، فهل يجري عليه حكم الناقض، لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا﴾[١]، بعد استدلال الإمام (عليه السلام) بها على عدم فائدة إسلام من فجر بالمسلمة في رفع القتل عنه، أو لا، لأن «الإسلام يجب ما قبله»، والآية لا دلالة فيها، واستدلال الإمام (عليه السلام) لعله كان لبيان الحكم الواقعي، وإنما استدل للإقناع كاستدلاله بـــ ﴿أن الْمَساجِدَ لِلَّهِ﴾[٢] في عدم قطع يد السارق من الزند أو فوقها، مع أن المساجد محكومة بآية السرقة لو فرض من دلالتهما معاً، كمحكومية آية المساجد لآية ﴿السن بالسن﴾ المفيدة لقطع يد من قطع يد غيره.

وهذا القول أقوى، بل هو المشهور، حيث قالوا إن الإسلام يرفع عنه حكم القتل والأسر والمفادات، نعم لا إشكال في إجراء الحد والقود والضمان عليه حتى بعد إسلامه، لأن الظاهر من قاعدة «الإسلام يجب ما قبله»[٣] ما ارتكبه الكافر الحربي حال كفره، فإنه المنصرف عنه، فإنه من الواضح أن الذمي لو قتل ونهب أموال الناس ثم أسلم لم يكن إسلامه مشمولاً لقوله «الإسلام يجب ما قبله».

والحاصل دعوى الانصراف، ولعل الخبر السابق في باب الفجور بالمسلمة يؤيد ما ذكرنا.

أما إذا استرقه الحاكم ونهب ماله وسبى أهله لارتكابه ما ينافي الذمة فأسلم بعد ذلك، لم يرتفع ذلك عنه بلا خلاف كما في الجواهر، لأصالة بقاء الرقية وغيرها، كما لو أسلم الكافر الحربي بعد الاسترقاق، فإن الإطلاقات شاملة لما نحن فيه أيضاً.

---

(١) سورة غافر: الآية ٨٤.

(٢) سورة الجن: الآية ١٨.

(٣) البحار: ج٤٠ ص٢٣٥.

(مسألة ١٩٨): إذا مات الحاكم العاقد للعهد، فقد يكون عقده مطلقاً لا أمد له، وقد يكون له أمد، وعلى كل حال فقد يكون الصلاح فيما فعله، وقد لا يكون، فإذا كان مطلقاً أو ممتداً أو وافق ذلك الصلاح فلا شبهة في عدم جواز نقض الحاكم الثاني لما عقده، لإطلاقات أدلة الوفاء بالعقد وبالعهد(١).

وإذا كان موقتاً وقد مضى الوقت فلا إشكال أيضاً في صحة اشتراط الحاكم الثاني شرائط جديدة في عقده المستأنف، لأنه لا وجه لوجوب اتباع الحاكم السابق في خصوصيات العهد.

وإذا كان ممتداً بالإطلاق أو التنصيص واقتضى الصلاح نقضه، فهل له ذلك، لوجوب تحري الصلاح، أو لا لوجوب الوفاء بالعقد وبالعهد، الظاهر أنه ليس له ذلك إلاّ في صورة الأهم والمهم، مثلاً إذا ضربت الحكومة الجزية على أهل الذمة في مقابل حمايتهم كل عام ديناراً، فغلت الأسعار حتى أن الحماية تطلبت خمسة دنانير، لم يكن وجه لتضرر الحكومة بذلك، خصوصاً إذا كانت عاجزة عن الحماية، لعدم توفر الأمور المالية لديها.

ومن ذلك يعرف أن ما ذكرناه لا يخص الحاكم الثاني، بل للحاكم العاقد نفسه ذلك.

---

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(مسألة ــ ١٩٩): لا يجوز إنكاح الكافر بالمسلمة مطلقاً، حتى إذا كان الكافر ذمياً، وحتى إذا كانت المسلمة من الفرق المحكوم بكفرها كالخارجية ونحوها، ويجوز إنكاح الكافر بالكفارة من لون واحد كانا أو من لونين، إذا جاز عندهم لقاعدة «لكل قوم نكاح»[1]، وقاعدة «ألزموهم بما التزموا به»[2].

وأما إذا لم يجز عند أحدهما فهل يجوز لقاعدة «الكفر كله ملة واحدة» أم لا، لأنهم أقروا على ما عندهم لا أكثر من ذلك، الظاهر الثاني.

ويجوز النكاح بالكافرة الذمية مسيحية أو يهودية أو مجوسية، متعةً ودواماً، كما يجوز استرقاقهن والتمتع منهن.

أما المشركة فلا يجوز نكاحها بغير إشكال، والظاهر منه جواز نكاحها بالملك، ويدل عليه جملة من الأدلة والتي منها ما في الرواية الطويلة المذكورة في الباب الخامس من كتاب الجهاد من الوسائل، عن الصادق (عليه السلام) قال: «وأما السيف الثالث على مشركي العجم، إلى أن قال: فهؤلاء لن يقبل منهم إلاّ القتل أو الدخول في الإسلام، ولا تحل لنا مناكحتهم ما داموا في دار الحرب»[3]، فإن المفهوم منه الجواز إذا صاروا في دار الإسلام.

وكيف كان، فمحل هذه المسألة كتاب النكاح، وقد ذكرناها مفصلاً، وإنما ألمعنا إليها هنا إلماعاً، والله العالم.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٤٣٠ الباب ١ من أبواب حدّ القذف ح٣.

(٢) الوسائل: ج١٥ ص٣٣١ الباب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق ح٥.

(٣) الوسائل: ج١١ ص١٧ الباب ٥ من أبواب جهاد العدو ح٢.

(مسألة ـــ ٢٠٠): المشهور بين الفقهاء كراهة ابتداء الذمي بالسلام، وكراهة جوابه جواباً كاملاً، بل يقول: وعليك، وقال بعض بالتحريم.

استدلوا للتحريم بما عن الدعائم، عن علي (عليه السلام): «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) نهى أن يبدؤوهم بالسلام، فإن بدؤوهم قيل لهم وعليكم»[1].

وبالنبوي: «لا تبدؤوا اليهود والنصارى بالسلام، وإذا لقيتم أحدهم في الطريق فاضطروهم إلى أضيقها».

وفي آخر: «إنا عائدون غداً فلا تبدؤوهم بالسلام، وإن سلموا عليكم فقولوا وعليكم»[2].

وفي التواريخ: إنهم كانوا إذا سلموا على النبي (صلى الله عليه وآله) كان يقول: «وعليك»[3].

والظاهر عدم ذكر لفظ السلام لأجل عدم قصد المسلمين سلامتهم في الدنيا أو الدين، فعدم الذكر نوع من عدم المجاملة، وإن كان لفظ عليك ظاهراً في ذلك، قال ابن مالك:

(وفي جواب كيف زيد قل دنف ... فزيد استغني عنه إذ عرف)[4]

والروايات وإن كانت ظاهرة في التحريم، إلاّ أن ضعف السند موجب لعدم القول به، ولذا ذهب المشهور إلى الكراهة، لكن ذلك في صورة عدم مرجح للسلام أو الجواب الكامل، كالطمع في إسلامه إذا جومل معه، أو ضرورة الاحتياج أو نحو ذلك.

ثم الظاهر عدم وجوب الجواب أصلاً، وذلك لأن أدلة الجواب منصرفة عن مثلهم.

---

(١) المستدرك: ج ص الباب ٤٣ من أبواب أصل العشرة ح٤.

(٢) الدعائم: باب ذكر الصلح والموادعة والجزية ح٣.

(٣) الوسائل: ج١ ص٣٨١ الباب ٤٩ من أبواب أحكام العشرة ح١.

(٤) الفية ابن مالك: باب المبتدأ والخبر.

(مسألة ٢٠١): لا يبعد استحباب مضايقة أهل الذمة في الطريق، كما ذكره الشرايع وغيره، وقال في الجواهر على معنى منعهم عن جادة الطريق إذا اجتمعوا هم والمسلمون فيه، واضطرارهم إلى طرفه الضيق انتهى.

لما تقدم في النبوي في المسألة السابقة، ومن كتاب الغارات، عن علي (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إذا كنتم وإياهم في طريق فألجؤوهم إلى مضايقه، وصغروا بهم كما صغر الله بهم في غير أن تظلموا»(١).

وهل الحكم خاص بالطريق أو بكل شيء، لا يبعد الثاني، للعلة المنصوصة والمستنبطة، وعليه يكون التضييق في المعاملات والمنافسات والبناء وغيرها.

أما في الحال الحاضر الذي يضايقونا هم فالتضييق عليهم من باب ﴿فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ﴾(٢).

ولعل الفقهاء الذين أفتوا باستحباب مضايقات خاصة كان من هذا الباب، قال في الجواهر: ينبغي أن يشترط عليهم في عقد الذمة كلما فيه نفع ورفعة للمسلمين، وضعة لهم، وما يقتضي دخولهم في الإسلام من جهة رغبة أو رهبة، بل ينبغي للإمام كما سمعته عن المنتهى اشتراط التميز عن المسلمين في اللباس والشعور والركوب والكنى، أما اللباس بأن يلبسوا ما يخالف لونه سائر الثياب كالعسلية لليهود، والدكني للنصارى، ولكن يكفي في ذلك ثوب واحد، وبشد الزنار للنصارى، وبخرقة فوق العمامة ونحوها لغيرهم، ويجوز أن يلبسوا العمامة والصلبان وإن لبسوا قلانس شدوا في رأسها علماً لتخالف قلانس القضاة، وينبغي أن يختم في رقبته خاتم رصاص أو نحاس أو حديد أو يضع فيه جلجلاً أو جرساً ليمتاز به عن المسلمين في الحمام، وكذلك يأمر نساؤهم بلبس شيء ليفرق بينهن وبين المسلمات من شد الزنار تحت الإزار، ويختم في رقابهم، وتغيير أحد الخفين بأن يكون أحدهما أحمر والآخر أبيض، ولا يمنعون من لبس فاخر الثياب بعد حصول التمييز، وأما الشعور

---

(١) المستدرك: ج٢ ص٢٦٩ الباب ٦١ من أبواب جهاد العدو ح٢٧.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

فلا يفرقوها، فإن النبي (صلى الله عليه وآله) فرق شعره[1]، ويحذفون مقاديم الرؤوس ويجزون شعروهم، وأما الركوب فلا يركبون الخيل لأنها عز، ويركبون ما سواها بغير سرج، ويركبون عرضاً رجلاه إلى جانب وظهره إلى جانب، ويمنعون تقليد السيوف وحمل السلاح واتخاذه، وأما الكنى فلا يتكنوا بكنى المسلمين كأبي محمد وأبي عبد الله وأبي القاسم وأبي الحسن وأشباههما، بل ينبغي للإمام أيضاً اشتراط عدم علو دورهم على المسلمين، بل وعدم مساواتها[2].

واللازم في الحال الحاضر ولا يستبعد أن يكون واجباً في الجملة، لأنه نوع من الجهاد والدفاع عن المسلمين، أن ينظم المسلمون شؤونهم، وذلك بتنظيم المسلمين في داخل بلاد الإسلام وخارجها، ففي كل بلد تتوفر فيه الحريات يلزم أن ينخرط المسلمون تحت نظام دقيق، وذلك النظام يتشعب إلى شعب المال والثقافة والتنظيم وجهة المعلومات، ويبنى في كل بلد مسجد ومدرسة ومكتبة ومطبعة ومجلة وجريدة ونادي للنظر في شؤون المسلمين:

أولاً: لحفظهم هناك عن ضياع وانجراف شبابهم.

وثانياً: لأجل تعريف الإسلام حتى لا يشوهه الأعداء ثم الدعوة إليه.

وثالثاً: لأجل تضعيف الكفار والدلالة على نقاط الضعف في الكفر والأنظمة الكافرة.

وإذا لم تكن الحريات متوفرة سواء في داخل البلاد أو خارجها فاللازم تنظيم أنفسهم بكتمان ففي الأثر: «استر ذهبك وذهابك ومذهبك».

ويجب الاستفادة من الأنظمة العالمية، وأحدث الوسائل العلمية والعملية، فمثلاً ينظم في كل بلد إسلامي يغزى من قبل الكفار فئة لأجل مكافحة الصهاينة، وفئة لأجل مكافحة الصليبيين، وفئة لأجل مكافحة الإلحاد، وفئة لأجل مكافحة المبادئ الباطلة الأخر، وفئة لأجل مكافحة الخلاعة والاستهتار والقوانين التي لم ينزل الله بها من سلطان، وهكذا، ثم ينظم بعض

---

(١) الوسائل: ج ص الباب٦٢ من أبواب الحمام ... ح٥.

(٢) الجواهر: ج٢١ ص٢٧٣ باب استحباب إلزام أهل الذمة.

هذه المنظمات إلى بعض، لتكون قوة لتقف حداً أمام تخريب الأعداء لبلاد الإسلام ونهب ثرواتهم واستعمار بلادهم.

وقد قدّرتُ ذات مرة أن أقل مقدار يحتاج إليه في بدء الكفاح، ألف مليون كتاب، وألف منظمة كبيرة ذات شعب وفروع، وألف مؤسسات جامعة بين المسجد والمدرسة، إلى آخر ما تقدم، منتشرة في العالم، فإن ذلك إذا وجد كان صالحاً لأن يلفت الانتباه، وأن يكون قدوة للعمل، ويصح أن يقول المسلمون صنعنا شيئاً بالتصغير الذي هو للتحقير، ومن اطلع على الأوضاع العالمية في الحال الحاضر استقل ما ذكرناه، و لم يره صالحاً حتى لبدء الطريق.

كما أن من أطلع على قوة الإسلام، وأن الله ينصر من نصره، لم يستبعد أن يحقق مثل ما ذكرناه في القريب العاجل، إذا وجد الرجال المخلصون الأكفاء.

كما أن من الضروري أن يهتم المخلصون لإلفات حكام الإسلام إلى وجوب العمل في هذا السبيل، وأنه أضمن لبقائهم وسيادتهم وعزهم والتفاف المسلمين حولهم، فإذا أخذ الحكام يسيرون في الطريق صارت المهمة قريبة جداً، لما يتمتع به هؤلاء من القوى المادية والأدبية.

نعم يجب عدم التعدي على أحد بأقل مقدار من التعدي، ففي القرآن الحكيم ﴿وَلا تَعْتَدُوا﴾[1]، وقد تقدم في حديث النبي (صلى الله عليه وآله): «في غير أن تظلموا»[2]، وقال علي (عليه السلام): «الناس أما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»[3].

وإنما استحب الفقهاء ما تقدم تبعاً للرواية الآنفة، لأن ذلك كالدواء المر الذي يسقيه الولي ولده خلاصاً له عن المرض المهلك وإن لم يرض الولد بذلك، وقد قال سبحانه: ﴿وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ في سَبيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفينَ﴾[4].

---

(١) سورة المائدة: الآية ٨٧.

(٢) المستدرك: ج٢ ص٢٦٧ الباب ٥٦ من أبواب جهاد العدو ح٦.

(٣) نهج البلاغة: الكتاب ٥٢ ص٩٨.

(٤) سورة النساء: الآية ٧٥.

فإن سائر الأديان والأنظمة هلاك في الدنيا والآخرة، كما نجده بالفعل في العالم كله مع هذه الوسائل المتقدمة وهذه الخيرات التي درت الأرض والسماء بها على البشر.

والحديث في هذا الصدد طويل وطويل جداً، نكتفي منه بهذا القدر، والله الموفق المستعان.

(مسألة ٢٠٢): يجب على الناقمين لأمور الدين والدنيا أن يضعوا برنامج لعمل المسلمين فردياً واجتماعياً، لمختلف شؤون حياتهم في الدنيا الحاضرة، فإن تطبيق الكتاب والسنة على المجتمع الحاضر بحاجة إلى إرشاد وهداية، حتى يعرف كل مسلم ما ذا ينبغي له، وما ذا يجب عليه من العمل في أموره العبادية وأموره المعاملية، سواء مع المسلمين الآخرين أو مع الكفار.

فقد حدثت في العالم أساليب خاصة في الحياة بمختلف شعبها، لا يعرف المسلم فرداً كان أو جماعة، حكومةً أو شعباً أين موضع قدمه منها، كيف يتزوج، وكيف يسافر، وكيف يربي أولاده، وكيف يعيش في بلاد الكفار، وكيف يتعامل مع البنوك ويتاجر، وكيف يدرس، وكيف يحفظ إسلام نفسه وإسلام عائلته، وكيف يعامل حكومات الكفار وحكومات المسلمين، وكيف يدخل الوظائف، وكيف يعاشر مختلف طبقات الناس، وكيف يدافع عن الإسلام، إلى غيرها وغيرها.

وهذا العمل وإن كان من أصعب الأمور، لكنه لابد منه، بل هو واجب شرعاً، بل هو من أهم الواجبات، لأنه من إرشاد الضال وهداية الناس والدفاع عن الإسلام وتنبيه الغافل.

ومن الواضح أن وضع مثل هذا البرنامج ليس عبارة من كتابة المسائل الحديثة فقط، بل جزء منه المسائل الحديثة، كما أن من الواضح أن الذي يريد وضع مثل هذا البرنامج يلزم أن يجمع حوله أربع طوائف من الناس:

الأول: الفقهاء في الدين الإسلامي.

الثاني: الذين لهم علم وخبروية بالقانون العالمي.

الثالث: الذين لهم معرفة بالحياة الحاضرة وتطوراتها المستمرة.

الرابع: الذين لهم حركة واندفاع نحو بناء الإسلام، فإن الحركة هي التي تعرف المتطلبات.

ومن الواضح أن الفقه الإسلامي بصورته الحاضرة إنما تولدت من حركة الفتوحات وما رافقتها من الأمور، إذ وجد الفقهاء أسئلة جديدة ومتطلبات حديثة، فاستخرجوا لها من كنوز الكتاب والسنة التطبيقات، فبدون الحركة الفعلية أو العارفين بالحركة المندفعة إليها لا يمكن وضع المنهج الملائم للحياة الحاضرة المنطبقة للإسلام، وهذا الكلام طويل جداً، نكتفي منه بهذا القدر، والله الموفق المستعان.

(مسألة ٢٠٣): أمور كثيرة تتعلق بالذمي في باب المستحبات والمكروهات، نذكر منها هنا أمرين:

الأول: تكره مصافحة الذمي، كما ذكره غير واحد من الفقهاء، ويدل عليه جملة من الروايات، فعن حسين بن زيد، عن الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله): «نهى عن مصافحة الذمي»[1].

وفي رواية أبي بصير، عن أحدهما (عليهما السلام)، في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني، قال: «من وراء الثوب، فإن صافحك بيده فاغسل يدك»[2].

وفي رواية: «إذا لم تجد ماءً فامسح على الحائط»[3].

وقد أفتى صاحب الوسائل في عنوان الباب بالتحريم، لكنه شاذ.

الثاني: يستحب الدعاء إذا رأى الإنسان كافراً، ذمياً كان أم لا، فعن الصادق (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام) أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «من رأي يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً أو واحداً على غير ملة الإسلام فقال: الحمد لله الذي فضلني عليك بالإسلام ديناً وبالقرآن كتاباً وبمحمد نبياً وبعلي إماماً وبالمؤمنين إخواناً وبالكعبة قبلة، لم يجمع الله بينه وبينه في النار أبداً»[4].

وقريب منه عن فقه الرضا (عليه السلام).

---

(١) الوسائل: ج٨ ص٥٥٩ الباب ١٢٧ ح٧.

(٢) الوسائل: ج٢ ص١٠١٩ الباب ١٤ ح٥.

(٣) انظر المصدر: ح٤.

(٤) المستدرك: ج٢ ص٢٦٩ الباب ٦١ من أبواب نوادر جهاد العدو ح٣٠.

(**مسألة ٢٠٤**): المشهور بين الفقهاء أنه لا يجوز لأهل الكتاب إحداث الكنائس والصوامع والبِيَع وغيرها من بيوت العبادة في بلاد الإسلام، وإذا استجدت وجبت إزالتها.

واستدلوا لذلك: بالإجماع الذي ادعاه العلامة، وعدم الخلاف الذي نقله الشيخ في الأول، وكذا التحرير أنه إن صالحهم الإمام على ذلك بطل الصلح.

وبما عن الدعائم، عن علي (عليه السلام): «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) نهى عن إحداث الكنائس في دار الإسلام»[1].

وبما عن ابن عباس، قال في الجواهر: الذي من عادته الرواية عن النبي (صلى الله عليه وآله): «أيما مصر مصره العرب فليس لأحد من أهل الذمة أن يبني فيه بيعة، وما كان قبل ذلك فحق على المسلمين أن يقرّ لهم»[2].

وفيه إشكال، إذ الإجماع محتمل الاستناد، ومثله ليس بحجة، كما قرر في الأصول، وكلام ابن عباس لا حجة فيه، والدعائم ضعيف السند، فالقول بالكراهة أقرب إلى الصناعة، وإن كان عدم ذهاب الفقهاء إلى الجواز يورث الإشكال، والمسألة بحاجة إلى تتبع تام.

نعم لا إشكال في وجود الكنائس في بلاد الإسلام مما بنيت في حال الإسلام، أما وجوب تخريبها إذا بنيت فذلك لفهم إرادة الشارع عدم وجودها.

والتعدية إلى غير الكنائس من سائر بيوت العبادة ونحوها للمناط.

قالوا: أما إذا كانت من القديم جاز إبقاؤها، وأنت خبير بأن المناط موجود أيضاً. واستدلوا لذلك بأن المسلمين فتحوا كثيراً من البلاد وكانت فيها الكنائس فلم يهدموها، وبما قاله ابن عباس: «أيما مصر مصرته العجم ففتحه الله على العرب فنزلوه فإن للعجم ما في عهدهم»[3].

ولا يخفى ما في كليهما.

ويمكن الاستدلال لذلك بالاستصحاب إذا لم يفهم المناط من دليل عدم الإحداث، وبما روي من أن علياً (عليه السلام) رآه ديراني في بعض حروبه في العراق، فلم يأمر بهدم ديره، وبأن الرسول (صلى الله عليه وآله)

---

(١) الدعائم: ج١ ص٣٨١.

(٢) كتاب الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام: ص١٩٧ الرقم ٢٦٩.

(٣) الخراج، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم: ص٤٩.

لم يأمر بهدم الأديرة والكنائس في وصيته لأمراء السرايا، مع أنه ذكر في بعض الروايات التوصية بالمنقطع في ديره، وبما ذكره الفقهاء من الأوقاف على الكنائس وتنجيس الكنائس والدخول فيها، وقد أشرنا إلى المسألة فيما سبق.

ثم إنه لا إشكال في عدم جواز إجازة الحاكم نشاط الكنيسة، سواء كانت القديم أو المحدثة، في التبشير، فإنه خلاف نظر الإسلام في تقليص سائر الأديان والمذاهب، فما يتعارف اليوم في بعض بلاد الإسلام إنما هو من ضعف المسلمين ديناً أو قوةً.

ومثله إجازته في نشر كتبهم ونشراتهم، وكذلك بالنسبة إلى ساير المؤسسات ولو الخيرية منها إذا كانت سبباً لنشر الضلال، ولو بسبب إظهار قوة الكفر وسموه.

ثم إن الأرض إن فتحت صلحاً على أن تكون الأرض للمسلمين، كان حال الكنائس فيها حال الكنائس في أرض المسلمين، وإن فتحت صلحاً على أن تكون الأرض للكفار كانت حال الكنائس فيها حالها في أرض الكفار إذا لم يشترطوا على الإمام في الأول بناء الكنائس، ولم يشترط عليهم الإمام في الثاني في عدم بنائها وعدم إبقائها، هذا مع عدم القول بالمناط وما أشبه كما تقدم.

وإذا انهدمت كنيسة جائزة البقاء لم يجز بناؤها من جديد، إذا كانت في أرض لا يجوز فيها إحداث الكنائس، لعدم الفرق في الإحداث بين أن كانت وبين أن لم تكن.

كما أن الظاهر من المناط أنه كلما لم يجز الإحداث لم يجز الترميم.

وهل يجوز الوقف على الكنيسة وما أشبه في أرض لم يجز فيها الإحداث، احتمالان، من أنهم يقرون على دينهم، ومن الوقف عليها كبنائها بالنظر إلى وجود المناط، والثاني أقرب.

ثم إنه لا ينبغي الإشكال في أنه إذا قوي الكفر فبدلوا مساجد المسلمين كنائس أو ما أشبه، أنه إذا قوي الإسلام لم يجز إبقاء الكنائس المبدلة، بل يجب إرجاعها إلى المساجد، لأصالة بقاء المسجدية.

ولو بدل المسلمون الكنائس مساجد بدون مجوز شرعي، لم يجز لهم إجازة إعادتها كنائس، لما عرفت من عدم جواز البناء بعد الخراب، ويحتمل الجواز لأن المسألة السابقة في خرابها بنفسها، وهذه المسألة عبارة عن تخريبها، وبينهما فرق واضح، والله العالم.

(**مسألة ٢٠٥**): المشهور بين الفقهاء أنه لا يجوز أن يعلو الكافر داره على دار المسلم.

واستدلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[(١)]، بتقريب أن البناء الأرفع نوع من العزة، وهي خاصة بغير الكافرين.

وبقوله (عليه السلام): «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»[(٢)]، إن العلو أعم من العلو المعنوي بالحجة والعلو المادي بأرفعية ما يتعلق بالإسلام كرفعة البناء.

وبالإجماع الذي ادعاه العلامة وغيره.

ولا يخفى ما في الكل، إذ الآية والرواية لا دلالة فيهما، بل الظاهر من الآية أن العزة الواقعية خاصة بهؤلاء، ولا دليل على أن كل نوع عزة لا تحق للكافر، وإلا لم تجز عزة الكافر في ضخامة البناء وجماله وكثرته والزراعة والصناعة والتجارة والثقافة وغيرها، ولم يقل بذلك أحد، بالإضافة إلى أن الظاهر أن الكلام إخبار لا إنشاء، وأنه لو قيل بذلك لزم القول بعدم جواز تعلية الأبنية على المساجد، لأن ذكر الله أولاً يفيد أنه سبحانه الأعز، ولم يقل به أحد، والرواية ظاهرها الحجة بمعنى أن حجة الإسلام تعلو على كل حجة كما هو الواقع، أما البناء ونحوها لا يجوز علوه على بناء المسلم فإن ما ذكروه عن ظاهر الرواية بمراحل، والإجماع محتمل الاستناد، ولذا ليس بحجة، خصوصاً وأصله مشكوك فيه، وكيف كان فالأمر خال من دليل.

نعم يصح للإمام أن يشترط ذلك على الكفار في ضمن عقد الذمة.

ثم على القول بعدم الجواز فهنا فروع:

الأول: هل تجوز المساواة أم لا، قيل نعم لأن المنهي عنه العلو[(٣)]، وقيل لا، للزوم الأعزية وهي لا تحصل بالمساواة، ولذا ذهب المشهور إلى الثاني، لكن الظاهر الأول للأصل بعد عدم الدليل.

الثاني: هل يجوز العلو على بيت الله تعالى أم لا، احتمالان، عدم الجواز لأن العلو على بيت المسلم إذا كان محرماً كان العلو على المساجد أولى بالتحريم، لأن الله مترل الإسلام

---

(١) سورة المنافقون: الآية ٨.

(٢) الوسائل: ج١٧ ص٣٧٦ الباب ١ من أبواب موانع الإرث ح١١.

(٣) الوسائل: ج١٧ ص٣٧٦ الباب ١ من أبواب موانع الإرث ح١١.

ولله العزة العليا، والجواز لأصالة العدم و لم يقل به المشهور.

الثالث: هل هذا الحكم عام حتى بالنسبة إلى دار الإيجار والعارية ونحوها، أم خاص بالملك، احتمالان، المشهور قالوا بالثاني لأن دار الكفار لم تعل فيما إذا لم تكن ملكاً له، وقيل بالأول لأن المعيار علو الكفار وهو حاصل، فأي فرق بين أن تكون الدار له أو عارية ما دام العمر أو إجارة كذلك.

الرابع: لو كان أصل الدار أرفع كما إذا كانت الأراضي جبلية، فهل المعيار الأصل حتى لا يجوز، أو البناء حتى يجوز، كما لو كان سطح حائط المسلم مساوياً لأرض دار الكافر، قيل فالمعيار أن لا يكون حائط الكافر أرفع من حائط المسلم.

وكذا يأتي الحكم فيما لو انعكس، بأن كان سطح حائط الكافر مساوياً لأرض المسلم، فالذي يقول باعتبار البناء يقول اللازم أن لا يكون حائط الكافر أرفع من حائط المسلم، فإن كان حائط المسلم مترين لم يجز أن يكون حائط الكافر ثلاثة أمتار.

الخامس: هل المراد الجار فقط أو كل بناية المسلمين، قيل بالأول لأنه الذي يظهر فيه العلو، وقيل بالثاني لأن الكافر لا يعلو سواء على المسلم القريب أو البعيد.

السادس: هل هذا الحكم على الكل أو على الكافر فقط، فإذا تمكن الكافر أن يعلو داره لزم على المسلم أن يعلو دار نفسه أكثر إذا لم يتمكن من منع الكافر، حتى لا يكون الإسلام أخفض، احتمالان، من المناط، ومن أن التكليف موجه للكافر.

السابع: لو كان دار المسلم سرداباً، فهل يمنع الكافر من البقاء في بناية على الأرض، المشهور قالوا لا، وقيل نعم لأن الكافر يصبح أعلى.

الثامن: كما يمنع الكافر من بناء اعلي فهل يمنع من سكن بناء اعلي ولو كان البناء من قبل إسلام الجيران مثلا قيل نعم للمناط وقيل لا لأن الحكم بالنسبة إلى البناءات الجديدة.

التاسع: هل المناط بناية الكافر ولو لم يكن هو فيها، أم البناية التي يسكن فيها الآن، احتمالان، من علو بناء الكافر على بناء المسلم، ومن أن المناط على الكافر

وليس بحاصل خصوصاً إذا أجرها للمسلم.

العاشر: الحكم بعدم العلو شرعي فلا يفيد رضى المسلم بأن يكون الكافر أعلى بناءً، سواء كان رضي بعوض أو بغير عوض.

الحادي عشر: لو بني الكافر أعلى وجب عليه إما إخراج البناء إلى ملك غير الكافر، أو خراب ما زاد على المسلم، ودليل «لا ضرر»[1] محكوم، لقوة مفاد «الإسلام يعلو»[2].

الثاني عشر: لو ارتد الجار المسلم، فهل يبقى الحكم استصحاباً، أم يسقط لذهاب الموضوع، احتمالان، والثاني أقرب، ومثله ما لو استولى الكفار على المدينة فغصبوا بيت المسلم.

الثالث عشر: هل أن الحكم خاص بالبناية أم يشمل الشقق أيضاً، كما إذا كانت شقة للكافر أعلى من شقة للمسلم في بناية واحدة، الظاهر الثاني لوجود العلة.

الرابع عشر: هل أن الحكم خاص بالمسكن أم يعم مثل الدكان والحمام ونحوهما، ظاهر الفقهاء ذكر الدار والمسكن، لكن المناط يقتضي الثاني.

الخامس عشر: هل أن الحكم عام بالنسبة إلى كل مرافق الحياة حتى السلاح والأثاث ووسائل النقل والمدرسة والمسجد بالنسبة إلى الكنيسة، والمقبرة وغيرها، فلا يجوز علو الكافر على المسلم فيها، أم خاص بالمسكن، الذي ذكره الفقهاء هو الثاني، لكن الظاهر الأول، لأن «الإسلام يعلو»[3] و«العزة لله» يشملان كل شيء.

وهنا فروع كثيرة نكتفي منها بهذا القدر.

ثم إنه لو شك في حدوده كان الأصل عدم الحرمة على الكافر.

ولو بنى الكافر أعلى مع العلم عزر لأنه فعل محرماً، ولو بناه وكيله

(١) الوسائل: ج١٧ ص٣٧٦ الباب ١ من أبواب موانع الإرث ح١٠.

(٢) الوسائل: ج١٧ ص٣٧٦ الباب ١ من أبواب موانع الإرث ح١١.

(٣) الوسائل: ج١٧ ص٣٧٦ الباب ١ من أبواب موانع الإرث ح١١.

المسلم من غير علمه، كان عليه الهدم، وهو يتحمل ضرر الكافر، لأنه «لا ضرر ولا ضرار»[1].

ولو أسلم الكافر أو مات وورثه المسلم سقط الحكم، لتبدل الموضوع.

والحكم بالنسبة إلى كل فرد فرد، فلو كان هناك كفار بيوتهم أعلى وتمكن من هدم واحد منها مثلاً، لم يسقط الهدم لوجود بناءات آخر أعلى.

والظاهر أن الحكم خاص بأرض الإسلام، فلا يكون الحكم كذلك فيما إذا اشترى المسلم داراً في أرض الكفر، وإن كان المسلم قادراً على أن يكون أعلى.

كما أن الظاهر أن الحكم خاص بالبناء وما أشبه أما إذا وقف الكافر أعلى من المسلم، أو كان المسلم وكيلاً للكافر أو أجيراً عنده أو ما أشبه لم يكن به بأس، وقد كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يمتح الماء للكافر بأجرة، كما في البحار، والرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وعلي (عليه السلام) كانا يقترضان من الكافر كما في كتب التواريخ والسير.

ثم الظاهر أن الحكم لا يتعدى منه إلى الفرق المحكوم بكفرهم، لانصراف النص والفتوى عنه.

ولا فرق في الحكم بين المسلم غير المؤمن والمؤمن.

ثم لا يخفى أنه لو قيل بعدم الجواز وقامت حكومة إسلامية أمكن تسهيل الأمر بجعل مديرية خاصة لهذا الشأن، أو جعل فرع في البلدية الإسلامية، كما أن الآن هناك مهندسون لتنظيم البناء، والله العالم، والله المستعان.

---

(١) الوسائل: ج١٧ ص٣٧٦ الباب ١ من أبواب موانع الإرث ح١٠.

(مسألة ٢٠٦): لا إشكال ولا خلاف في أنه لا يجوز للكافر دخول المسجد الحرام، وفي الجواهر إجماعاً من المسلمين محصلاً ومحكياً مستفيضاً، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إنما الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ بَعْدَ عامِهِمْ هذا﴾[1].

وكل كافر مشرك، أو أسوأ منه إذا كان ملحداً، أما أهل الكتاب فلقوله تعالى: ﴿قالَتِ إليهودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وقالَتِ النَّصارى الْمَسيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾[2]، إلى قوله سبحانه: ﴿تَعالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[3]، وأما سائر المشركين فواضح شركهم.

أما إذا كان هناك كتابي غير مشرك، فشمول الحكم له بعدم القول بالفصل.

والمراد بالدخول الورود، أما طيران الطائرة من فوقه فالظاهر عدم شمول النص والإجماع له، وإن كان المتعارف الآن عدم إجازتهم للطائرات، ولعله يمكن استفادة الحكم بذلك من المناط، أو من قاعدة «الإسلام يعلو» أم ما أشبه.

والمراد بالمسجد الحرام المسجد الأصلي، وهل زوائده في زمن الأئمة (عليهم السلام) وزمننا داخل أم لا، احتمالان، من إطلاق المسجد الحرام خصوصاً وقد ورد في بعض الروايات أن المسجد كان في زمن إبراهيم (عليه السلام) إلى ما يدخل فيه الصفا والمروة، ومن أصالة العدم لأن الدليل ورد بالنسبة إلى المسجد الأصلي وخصوصا ما ورد من نوم الإمام (عليه السلام) في الزائد من المسجد، وقال (عليه السلام): ليس من المسجد ليكره المنام، فتأمل.

لكن الظاهر أن النزاع يظهر قليل الجدوى إن قلنا بأن الحكم شامل لكل مسجد، إذ لا إشكال في أن الزائد مسجد، وأقل جدوى إن قلنا أن الحكم عام للحرم.

وكما لا يجوز دخول الكافر لا يجوز إدخاله، لأن الظاهر من العلة أن النجاسة مانعة وهي موجودة، ومثل الكافر ولده الصغير ومجنونه، لأنهما محكومان بحكمهم.

ثم إنه قد يناقش في أصل الحكم دليلاً، وإن كان مسلماً به فتوىً، بأن لفظ (المشرك) في الآية

---

(١) سورة التوبة: الآية ٢٨.

(٢) سورة التوبة: الآية ٣٠.

(٣) سورة النمل: الآية ٦٣.

منصرف إلى غير الكتابي، كما قال سبحانه: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ أهل الْكِتابِ والْمُشْرِكينَ مُنْفَكِّينَ﴾[1]، وقال: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَداوَةً لِلَّذينَ آمَنُوا إليهودَ والَّذينَ أَشْرَكُوا﴾[2]، ولذا أفتى بعض الفقهاء بطهارة أهل الكتاب وإن افتوا بنجاسة المشرك.

لكن الظاهر أن المناقشة في غير محلها، إذ بعد أن تبين أنهم مشركون لا وجه لعدم الشمول، وذكرهما متقابلاً في بعض الآيات من باب ذكر الخاص في قبال العام للأهمية، وفتوى بعضهم بطهارة أهل الكتاب لدليل خاص يوجب تخصيص ﴿إنما الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[3].

لكن يرد عليه أنه لو كان مخصصا لم يكن وجه لحمل «نجس» عليه، فلا دليل على نجاستهم.

وكيف كان، ففي الإجماع القطعي كفاية إن لم يناقش فيه بأنه محتمل الاستناد.

---

(١) سورة البينة: الآية ١.

(٢) سورة المائدة: الآية ٨٢.

(٣) سورة التوبة: الآية ٢٨.

(**مسألة ٢٠٧**): أفتى المشهور بأن حال مسجد النبي (صلى الله عليه وآله) حال المسجد الحرام، بل نقلوا على ذلك الإجماع، واستدلوا بالعلة في الآية الكريمة، بعد وضوح عدم جواز إدخال النجاسة في المسجد.

لكن لا يخفى ما في الاستدلال، إذ لعل عظمة المسجد الحرام هي التي أورثت عدم دخول النجس فيه، خصوصاً بعد دخول الكفار في مسجد النبي (صلى الله عليه وآله) في عهده وعهد الخلفاء بعده كما هو واضح لمن راجع التاريخ في قضايا متعددة، التي من جملتها قصة نصارى نجران.

والقول بأن الآية كانت بعد القصة، غير تام، إذ قصة نجران كانت في آخر حياة الرسول (صلى الله عليه وآله) وكانت نزول الآية قبلها، وهذا يؤيد أن المراد بالمشرك مقابل الكتابي.

هذا ولكن القول بعدم الجواز هو المشهور المنصور، ولعل دخولهم المسجد كان لمصلحة أهم.

أما سائر المساجد فالدليل لحرمة دخولهم فيها هو الدليل على حرمة دخولهم فيها، وقد صرح بإجماع الفقهاء على ذلك غير واحد كالمسالك وغيره، وعن المنتهى نسبته إلى مذهب أهل البيت (عليهم السلام)، والمناقشة فيه بأن أهل البيت (عليهم السلام) كانوا يناقشون الكفار في المساجد كما في قصة الإمام الصادق (عليه السلام) مع ابن أبي العوجاء مردودة، بأن الإمام الصادق (عليه السلام) لم يكن يملك إخراج ابن أبي العوجاء، وإن كان ربما يرد ذلك بمناقشة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) لابن كوا في مسجد الكوفة، وكان يملك الإمام إخراجه، وفيه: إنه لعل الإمام ما كان يقدر على ذلك، كما لم يقدر على إبطال صلاة التروايح، وعزل شريح وغير ذلك.

ثم إن لفظ ﴿لا يقربوا﴾ يراد به المبالغة في التنزية، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتيمِ**﴾[1]، و﴿**لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ**﴾[2].

أما النجاسة المسرية فلا إشكال في التحريم، كالنجاسات اليابسة المورثة للهتك كالخنزير والعذرة ونحوهما، وقد فصلنا الكلام في ذلك في كتاب الطهارة من الفقه، فراجع.

ثم إن الحكم بعدم جواز دخولهم يلازم الحكم

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١٥٢.

(٢) سورة النساء: الآية ٤٣.

بإخراجهم إذا دخلوا. ولو دخلوا عامدين عزروا.

وكما لا يجوز دخولهم لحاجة، كذلك لا يجوز دخولهم لأن يسلموا أو يناقشوا، لإطلاق النص والفتوى.

ثم إنه ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز عبور الطائرة الكافرة على المسجدين أيضاً، لأنهما مسجد إلى عنان السماء، ولا بأس به.

(مسألة ٢٠٨): المشهور بين الفقهاء أنه لا يجوز للكافر دخول حرمي مكة والمدينة، لا استيطاناً ولا اجتيازاً ولا امتيازاً، بل في الجواهر بعد نقله عن الشيخ والمحقق والعلامة قال: لا أجد فيه خلافاً بينهم.

واستدلوا لذلك بآية عدم قربهم المسجد الحرام، بضميمة قوله تعالى: **﴿سُبْحانَ الَّذي أَسْرى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ﴾**[١]، مع أنه أسري من بيت أم هاني، والرواية المروية في الدعائم، عن جعفر بن محمد (عليه السلام) قال: «لا يدخل أهل الذمة الحرم، ولا دار الهجرة ويخرجون منهما»[٢].

ورواية ابن الشيخ الطوسي في المجالس، عن أم سلمة: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أوصى عند وفاته أن تخرج اليهود والنصارى من جزيرة العرب، قال الله في القبط فإنكم ستظهورن عليهم ويكونون لكم عزة وأعوانا في سبيل الله»[٣].

ورواية الشيخ الطوسي، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن اليهودي والنصراني والمجوسي هل يصلح لهم أن يسكنوا في دار الهجرة، قال: «أما أن يلبثوا بها فلا يصلح» وقال: «إن نزلوا بها نهاراً وأخرجوا منها بالليل فلا بأس»[٤].

وما في تفسير الإمام (عليه السلام) في تفسير قوله تعالى: **﴿وَدَّ كَثيرٌ مِنْ أهل الْكِتابِ﴾**، قال: «حتى يأتي الله بأمره فيهم بالقتل يوم مكة فحينئذ تجلوهم من بلد مكة ومن جزيرة العرب ولا تقرون بها كافراً».

ويؤيده ما رواه العامة، عن ابن الجراح قال: آخر ما تكلم به النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: «أخرجوا ايهود من الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب».

ما وراه ابن عباس، عنه (صلى الله عليه وآله)، أنه أوصى بثلاثة أشياء

---

(١) سورة الإسراء: الآية ١.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٠٩، الدعائم: ج١ ص٣٨١ الحديث الآخر.

(٣) الوسائل: ج١١ ص١٠١ الباب ٥٢ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٤) الوسائل: ج١١ ص١٠١ الباب ٥٢ من أبواب جهاد العدو ح٢.

قال: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم، وسكت عن الثالث»[1] أو قال نسيته.

أقول: لا كان ذا ولا ذاك، وإنما السياسة، ومن الواضح أنه كان في أمر خلافة علي (عليه السلام).

وأنه (صلى الله عليه وآله) قال: «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب» وقال: «لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب».

قال في محكي المنتهى: نعني بالحجاز مكة والمدينة واليمامة وخيبر وينبع وفدك ومخالفيها، ويسمى حجازاً لأنه حجز بين نجد وتهامة، إلى أن قال: وإنما قلنا إن المراد بجزيرة العرب الحجاز خاصة لأنه لو لا ذلك لوجب إخراج أهل الذمة من اليمن وليس بواجب ولم يخرجهم عمر منها وهي من جزيرة العرب، وإنما أوصى النبي (صلى الله عليه وآله) بإخراج أهل نجران من الجزيرة، لأنه صالحهم على ترك الربا فنقضوا العهد.

هذا الكلام وإن ذهب إليه المشهور وادعوا عليه الإجماع، إلاّ أن فيه نظر.

أما الإجماع فهو محتمل الاستناد فلا يمكن الاعتماد عليه، ولذا عنون صاحب الوسائل والمستدرك: (ينبغي).

والروايات كما تراها بين ضعيفة السند وضعيفة الدلالة، فإن قوله (عليه السلام): «لا يصلح» ظاهر في الكراهة.

والعمدة أن من الواضح بقاء اليهود والنصارى والمشركون في الجزيرة من لدن زمان النبي (صلى الله عليه وآله) إلى هذا اليوم، أما في زمانه (صلى الله عليه وآله) فواضح، إذ أهل خيبر وغيرها كانوا يهوداً، وأهل مكة كانوا مشركين إلاّ القليل منهم، والنصارى كانوا في اليمن وغيرها، وأما بعده (صلى الله عليه وآله) فلم ينقل عن أحد من الخلفاء أنه فعل ذلك، بل الظاهر من التواريخ وغيرها أن اليهود كانوا يأتون المدينة ويبقون فيها ويناقشون الخفلاء في أمر الرسول (صلى الله عليه وآله) وسائر الأمور، كما يظهر ذلك لمن راجع الاحتجاج والبحار وغيرهما.

ولو كانت الوصية حتمية لكانوا أخرجوهم، بل

(١) الوسائل: ج١١ ص١٠١ الباب ٥٢ من أبواب جهاد العدو ح١.

لم يظهر إنكار حتى من الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) لليهود الذين كانوا يأتونه للمناقشة، والقول بأن الإمام (عليه السلام) لم يتمكن من ذلك، فيه: إنه وإن لم يتمكن من الإخراج لكنه كان يتمكن من الإنكار، ولو أنكر لبان، بل إنهم كانوا يدخلون المدينة ولا يدخلون المسجد أحيانا، فقد روى العامة قالوا: دخل أبو موسى الأشعري على عمر ومعه كتاب قد كتب فيه حساب عمله، فقال له عمر: ادع الذي كتبه ليقرأه، فقال: إنه لا يدخل المسجد، قال: ولم لا يدخل المسجد، قال: لأنه نصراني، فسكت[1].

وكيف كان، فالقول بالحرمة مشكل جداً، والقول بعدمها بعد ذهاب المشهور أشكل.

ثم إنهم فرعوا على الحرمة أنه لو دخل عالماً عزر وأخرج، ولو احتاجوا إلى الميرة جاء بها الكافر خرجوا إلى خارج الحرمين لأجل المعاملة. كما أن الإمام إذا أراد مفاوضة الكفار خرج إلى خارجهما. ولو مرض الكافر في الحرم نقل منه، ولو مات أخرج، ولو دفن فيه نبش لأصالة بقاء الأحكام إلاّ ما خرج بالدليل، كذا قالوا.

ثم هل يجوز للكافر دخول الحرمين اجتيازاً، قال بعضهم بالجواز، اقتصاراً على ما خالف الأصل على موضع اليقين، بالإضافة إلى ما تقدم من رواية علي بن جعفر[2]. وقال آخرون بالمنع لإطلاق الأدلة ولمكان النزاه الذي ينافيه دخول الكافر، وفصل ثالث بين ما لو أذن الإمام فذلك جائز، وبين ما لو لم يأذن فلم يجز، وكأنه نظر إلى أن المنع إنما هو للمصلحة، فإذا رأى الإمام الصلاح لم يكن منع.

ومنه يعرف وجه قول الشيخ بأنه لو صالحهم الإمام على دخول الحرام بعوض جاز.

ثم إنهم اختلفوا في المراد بجزيرة العرب، فعن بعضهم أنه مكة والمدينة واليمن، ولم يعرف أن المراد بهما البلدان أو الحرمان، إذ بين الأمرين عموم من وجه، وإن احتمل إرادة الأمرين، بأن لا يجوز دخول الحرم ولا دخول البلد، لقوله سبحانه: ﴿لا أُقْسِمُ بِهذَا الْبَلَدِ وأَنْتَ حِلٌّ

(1) نقله في الجواهر: ج21 ص287.

(2) الوسائل: ج11 ص101 الباب 52 من أبواب جهاد العدو ح3.

بِهذَا الْبَلَدِ﴾[1]، حيث إن الحرمة للبلد بناءً على أن المراد عدم القسم احتراماً، وقد تقدم كلام المنتهى في المراد منه.

وقيل إنه من عدن إلى ريف عبادان طولاً، ومن تهامة وما والاها إلى أطراف الشام عرضاً، بل عن المسالك أنه الأشهر بين أهل اللغة.

وقيل غير ذلك، بل ربما قيل إن المراد كافة بلدان الإسلام، وإنما ذكر الحجاز أو جزيرة العرب لأنه كان بيد المسلمين في زمن ورود الروايات، قال لأن قصد الرسول (صلى الله عليه وآله) تقليص الكفر تدريجاً، فإن الإسلام حكومة عقائدية وفي مثلها لا مجال لعقيدة أخرى، خصوصاً وقد ثبت بالأدلة صحة الإسلام فما عداه باطل يجب أن يزاح، لكن رحمة الإسلام أوجبت التقليص تدريجاً وبالتي هي أحسن.

والظاهر أن اللازم مراجعة الجغرافيا في التحديد، لأن أصحابها هم أهل الخبرة.

فتحصل أن فروع المسألة هي دخول المسجد القديم، والمسجد الزائد، والحرم، ومكة، وحرم مسجد الرسول (صلى الله عليه وآله) القديم، والمسجد الزائد، والحرم الذي لا يختلى خلاها، كما تقدم في كتاب الحج من الفقه، والمدينة والحجاز وجزيرة العرب، وفي كل بالنسبة إلى السكن وبالنسبة إلى الاجتياز، وفي كل حال مع الإذن أو بدون إذن.

وقد أكثر الفقهاء (رحمهم الله) الكلام حول هذه المسائل استدلالاً، سلباً وإيجاباً وتحديداً وغيرها، وفيما ذكرناه كفاية.

(١) سورة البلد: الآية ١ و٢.

(مسألة ٢٠٩): المشهور بين الفقهاء أن أضرحة المعصومين (عليهم السلام) لها نفس أحكام المساجد، لكنهم اختلفوا في أنها كالمساجد أو المسجدين.

ثم هل أن المحكوم بذلك الحكم الحرم الشريف، أو مع الرواق، أو مع الأيوان، أو مع الصحن.

أما تعدي الحكم إلى البلدان فلم يظهر من أحد، وإن كان ربما يظهر من قول الجواهر: لكن السيرة على دخول بلداهم، انتهى، أنه يميل إلى المنع، حيث إنه يجعل المجوز السيرة، لا أنه يرى الجواز على الأصل.

وكيف كان، فقد استدل لأصل المنع بالإجماع المدعى، والسيرة المستمرة الكاشفة عن رأي الإمام (عليه السلام)، وقوله (عليه السلام) في زيارة الجامعة: «فجعلكم في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه»[1].

وقوله (عليه السلام): «أما علمت أن بيوت الأنبياء لا يدخلها جنب»[2].

ومنه يعرف الجواب عن إشكال من يقول إن الجنب كان في بيوتهم (عليهم السلام)، وكذلك المرحاض فلا يمكن أن تكون حرمة بيوتهم بعد الموت أكثر منها في حال الحياة، إذ الظاهر أن المقدار الضروري في حال الحياة لا ينافي عدم الجواز لغير ذلك المقدار في حالي الحياة والممات، فإن حرمتهم (صلوات الله عليهم) ميتاً كحرمتهم حياً.

كما أن الإشكال بأن بيوتهم لو كانت مساجد لزم أن يجري عليها سائر أحكام المساجد، كسقوط الأذان في المفرد إذا لم يهتدم صفوف الجماعة وما أشبه، لكن لم يقل بذلك أحد، ممنوع، قلت: ما المانع من الحكم مطلقاً إن لم يكن إجماع، وإذا كان إجماع فهو المخصص.

ولعل نظر الجواهر في ما يستفاد من كلامه من عدم الجواز لكل بلادهم وإنما أجيز للسيرة، إلى بعض الروايات الدالة على حرمة النجف وكربلاء، مع عدم القول بالفصل بينهما وبين سائر المشاهد، كالذي رواه الطوسي (رحمه الله) في أماليه، عن المدني، عن أبي عبد الله (عليه السلام) يقول: «مكة حرم الله، والمدينة حرم محمد (صلى الله عليه وآله)، والكوفة حرم علي بن أبي طالب (عليه السلام)، إن علياً (عليه السلام) حرم من الكوفة ما حرم إبراهيم

---

(١) مفاتيح الجنان: ص٥٤٧.

(٢) الوسائل: ج١ ص٤٥٠ الباب ١٦ من أبواب الجنابة ح٣ و٦.

(عليه السلام) من مكة، وما حرم محمد (صلى الله عليه وآله) من المدينة»[1].

وما دل على أن من مكنون علم الله التمام في أربعة مواضع، بعد تعميم التمام لكل البلدان الأربعة، كما قال به جمع.

وفي حديث أم أيمن حول كربلاء، عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال (صلى الله عليه وآله): «هي (أي كربلاء) أطهر بقاع الأرض وأعظمها حرمة»[2].

وقد قال السيد بحر العلوم:

ومن حديث كربلا والكعبة ... لكربلاء بان علو الرتبة[3]

ولذا قال بعض الفقهاء: إن حكم الحضرات حكم المسجدين، لأن الأعظم لا بد وأن يكون محكوماً بالحكم بطريق أولى.

هذا ولكن القدر المتيقن الذي ذهب إليه كثير من الفقهاء أن حكم التنجيس ومكث الجنب والحائض خاص بالحضرة، بإضافة سرداب الإمام المهدي (عليه السلام)، وحكم عدم دخول الكفار خاص بالصحن وما حوا، ولولا الشهرة لزم القول بإلحاق الصحن بالحرم في مسألة التنجيس والجنب والحائض، لأنه مقتضى أن بيوت الأنبياء[4]، وفجعلكم في بيوت، لأن الصحن من البيت عرفاً. كما لزم القول بعدم دخول الكافر في مطلق البلد لأنه مقتضى المساواة في حرم علي (عليه السلام)، والأعظم حرمة في حرم الحسين (عليه السلام).

ويظهر لمن راجع الوسائل والمستدرك في باب المزار أهمية البلدان المقدسة، وحيث إن موضع الكلام كتاب الطهارة في حكم المساجد نكتفي منه بهذا القدر.

أما سائر المشاهد المنسوبة إلى أولاد الأئمة (عليهم السلام) أو ذويهم أو أصحاب الرسول (صلى الله عليه وآله) العظام كمشهد العباس (عليه السلام) وزينب (عليها السلام) ووالد النبي (صلى الله عليه وآله) وأمه وجده وأبي ذر وسلمان، فليس لها حكم المساجد إجماعاً، نعم تجب رعاية الآداب والاحترام بالنسبة إليها، فالمرء يحفظ في

---

(١) الوسائل: ج٣ ص٥٢٤ الباب من أبواب أحكام المساجد ح٢.

(٢) كامل الزيارات: ص٢٦٤.

(٣) الدرة النجفية: ص١٠٠.

(٤) الوسائل: ج١ ص٤٩٠ الباب ١٦ من أبواب الجنابة ح٣ و٦.

ولده، وكل سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلاّ سببه ونسبه (صلى الله عليه وآله)[1]، حتى قال بعض الفقهاء باحترام الحمام الذي التجأ إلى مشاهد الأئمة وذويهم، لما ورد من أنه استجار ببيتك، وكل طير استجار بيتك فأجره، فما أجار ببيوتهم يستجار بطريق أولى، بالإضافة إلى فحوى طير الحرم.

نعم الظاهر لحوق مشاهد الأنبياء في الأحكام المذكورة، لما تقدم في كتاب الطهارة، ولقوله (عليه السلام): «إن بيوت الأنبياء لا يدخلها جنب»[2].

أما المحلات المحترمة شرعاً كالكنائس ونحوها إن قيل باحترامها، لقوله تعالى: ﴿لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾[3] المستفاد منه احترام هذه المواضع في الجملة، وكبيوت العلماء حيث ورد الثواب للنظر إلى باب دورهم، وأنهم نواب الإمام فيحترمون باحترام المنوب عنه، فليس لها هذه الأحكام قطعاً وإجماعاً، للأصل السالم عن الوارد عليه، نعم لا يجوز تنجيسها، ولا دخول من لم يوقف عليه، أو لم يرضوا ــ أي العلماء ــ بدخولهم، لعدم جواز التصرف في مال الغير بغير إذنه، ولعدم جواز التصرف في الوقف بغير الكيفية التي وقف عليها، والكلام في ذلك يتطلب فروعاً ليس هذا محل ذكرها.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٩٠ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٥١.

(٣) سورة الحج: الآية ٣٨.

(مسألة ٢١٠): قد يحارب المسلمون الكفار، وقد تكون بينهما حالة لا حرب ولا سلم، بأن يكون أحدهما لا يتعرض للآخر إما للبعد بينهما أو لاشتغال كل منهما بشؤون نفسه، أو لخوف كل منهما من الآخر، أو بواسطة واسطة بينهما بأن لا يتحاربا، أو ما أشبه، وقد تكون بينهما مهادنة ومعاهدة بأن يتعاقدا على ترك الحرب مدة، وحيث عرفت حكم الحرب وحكم الحالة المتوسطة حيث إنها لا تجوز إلاّ لضرورة، فقد قال سبحانه: **﴿وَ ما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ في سَبيلِ اللَّهِ والْمُسْتَضْعَفينَ﴾**(١)، وقال: **﴿فَخُذُوهُمْ واقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾**(٢) وغيرهما من الآيات والروايات، فلنتكلم الآن حول الهدنة.

فنقول: لا إشكال وخلاف في جواز المهادنة على ترك الحرب بشرط أو بلا شرط، بعوض أو بلا عوض، من المسلمين على الكفار أو بالعكس، أو من كل منهما على الآخر، وذلك لإطلاق النص والفتوى، بل دعوى الإجماع على ذلك في الجملة متواترة في كلامهم.

ويدل عليه قبل الإجماع قوله سبحانه: ﴿فَأَتِمُّوا إليهِمْ عَهْدَهُمْ﴾(٣)، وقوله: ﴿وَإمّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً فَانْبِذْ إليهِمْ عَلى سَواءٍ﴾(٤)، وقوله: ﴿وَإن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها﴾(٥)، إلى غيرها من الآيات.

أما الروايات فما أكثرها من طرق الخاصة والعامة في باب حروب رسول الله (صلى الله عليه وآله) حيث صالح مع غير واحد من الكفار، كأهل مكة في صلح الحديبية، وأمراء الطريق في غزوة تبوك وغيرهم، وهي مذكورة في كتاب البحار وغيره.

فقد ورد أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أرسل إلى عيينة بن حصين وهو مع أبي سفيان يوم الأحزاب: أرأيت إن جعلت لك ثلثا ثمر الأنصار أن ترجع لمن معك من غطفان وتخذل جيش الأحزاب، فأرسل إليه عيينة إن جعلت لي الشطر

---

(١) سورة النساء: الآية ٧٥.

(٢) سورة النساء: الآية ٩١.

(٣) سورة التوبة: الآية ٤.

(٤) سورة الأنفال: الآية ٥٨.

(٥) سورة الأنفال: الآية ٦١.

فعلت، فقال سعد بن معاذ وسعد بن عبادة: يا رسول الله والله لقد كانوا يحرسونه في الجاهلية حول المدينة ما يطيق أن يدخلها، فالآن حيث جاء الله بالإسلام تعطيهم ذلك، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «فنعم إذاً».

وورود أن حارث بن عمر رئيس غطفان أرسل إلى النبي (صلى الله عليه وآله) أنك إن جئت لي شطر ثمار المدينة، وإلاّ ملأتها عليك خيلاً وركاباً. فقال النبي (صلى الله عليه وآله): «حتى أشاور السعود (يعني سعد بن عبادة وسعد بن معاذ وسعد بن زرارة) فشاورهم النبي (صلى الله عليه وآله).

فقالوا: يا نبي الله (صلى الله عليه وآله) إن كان هذا أمر من السماء فتسليماً لأمر الله، وإن كان رأيك وهواك اتبعنا رأيك وهواك، وإن لم يكن أمر من السماء ولا رأيك وهواك والله ما كنا نعطيهم في الجاهلية برة ولا ثمرة إلاّ شراء وقوى فكيف وقد أعزنا الله تعالى بالإسلام، فقال النبي (صلى الله عليه وآله) لرسوله: «أو تسمع».

والظاهر أنه يجب الوفاء من جانب المسلمين، لوجوب الوفاء بالعهد حتى إذا كان ذلك متضمناً لبذل المال ولم يكن ضرر في منعه عنهم، لما عرفت من وجوب الاستقامة وأن المؤمنين عند شروطهم[1] وغيرهما من الأدلة.

واحتمل عدم الوجوب لأنه ليس حقاً للكفار، وإنما أملاه على المسلمين قوة الكفار، كما إذا أراد أن يقتلك لص فعاهدته أن تعطيه كل شهر ديناراً، أو تعلم ولده، فإنه لايجب عليك الوفاء، بل ورد في الحديث: «إن الوفاء لأهل الغدر عند الله غدر»، خصوصاً إذا لم يكن في ذلك محذور، كما إذا تبانينا مع كاتب الكفار أن

(١) الوسائل: ج١٥ ص٣٠ الباب ١٩ من أبواب المهور ح٤.

يدخل اسم المال في قائمة حساباتهم بدون أن ندفع إليه المال.

هذا ولكن الظاهر وجوب الوفاء، كما تقدم الكلام في ذلك في مسألة الوفاء عند البراز إذا شرط على المسلم أن لا يصحبه أحد أو ما أشبه، نعم إذا كان لنقض العهد منهما في مقابل شيء أهم جاز النقض من باب الأهم والمهم، كما إذا كان الوفاء بالعهد بعدم الحرب في المدة المقررة يوجب قوة الكفار ثم اكتساحهم لبلاد الإسلام، فإنه يجوز النقض.

ولو أخذ الكفار من المسلمين المال بمناسبة العهد ثم أسلموا، فإن كان المال تالفاً فلا إشكال في عدم وجوب دفع مثله أو قيمته، لأن «الإسلام يجب ما قبله»[1]، وإن كانت العين موجودة فهل يجب ردها أم لا، احتمالان، من أن المال المأخوذ بالظلم لا يكون ملكاً للآخذ فالواجب إرجاعه، ومن ظاهر «الإسلام يجب ما قبله» فإن إطلاقه شامل لما إذا كانت العين باقية أم لا، لكن الظاهر الأول، فحاله حال ما إذا كان تحت الكافر أخته أو ذبح حراماً وبقيت الذبيحة إلى حال إسلامه أو ما أشبه، مما لم يقل أحد بجواز الإبقاء لقاعدة جب الإسلام، فإن الإسلام يجب لما سبق لا لما بقي، فتأمل.

ثم إنه لا فرق في صحة المعاهدة مع الكفار بين أهل الكتاب وغيرهم، لإطلاق الأدلة، وخصوص مهادنة الرسول (صلى الله عليه وآله) لأهل نجران ولأهل مكة.

وإذا هادن الحاكم الإسلامي بما لا تكون فيه مصلحة الإسلام والمسلمين بل في ضررهم، فالظاهر عدم الانعقاد لأنه لم يكن مخولا في هذا العقد، نعم يجب إعلام أهل الكفار بذلك، لا النقض بدون إعلامهم وإن لم يكن ذلك نقضاً في الحقيقة، وذلك لأنه من قبيل شبهة الأمان التي تجب الإجارة حتى يرد إلى مأمنه.

ولو خاف الإمام خيانة الكفار نبذ العهد إليهم وأنذرهم، ولا يجوز النقض بدون ذلك، قال تعالى: ﴿وَإِمّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً

(١) بحار الأنوار: ج٤٠ ص٢٣٥.

﴿فَانْبِذْ إليهِمْ عَلى سَواءٍ إنّ اللّهَ لا يُحِبُّ الْخائِنينَ﴾[1] أي أعملهم بأنك ناقض عهدهم حتى تكونا سواء في العلم بالمقتضي، لا أن تنقض عهدهم بدون إعلامهم.

والظاهر أنه لا يجوز النقض بدون خوف الخيانة حتى مع الإعلام، إلاّ مع الكفار الذين هم ينقضون بمجرد إرادقم، فيجوز ذلك من باب المقابلة بالمثل، للمناط في قوله سبحانه: ﴿فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ﴾[2].

ويحتمل عدم الجواز، لأن عدم التزام الكفار بالموازين لا يوجب عدم التزام المسلمين فتأمل.

ولو نقض العهد بعض الكفار دون بعض، جاز النقض معهم فقط، إلاّ إذا كانوا أهل الحل والعقد، وطرق المعاهدة، إذ كلمتهم هي كلمة الكفار جميعاً، فعهدهم ونقضهم جار على الجميع.

وكذلك إذا خفنا الخيانة من بعض دون بعض.

ثم إنه لا يجب علينا نقض العهد إن خفنا الخيانة أو نقضوا كما تقدم.

ولو نقضوا ثم تابوا فهل تقبل توبتهم في الوجوب علينا أم لا، الظاهر العدم إذ النقض من جانبهم يجعلنا في حل بالنسبة من عهدهم، ولذا لم يعتن النبي (صلى الله عليه وآله) بقول أبي سفيان بعد صلح الحديبية لما جاء يطلب إبرام العقد بعد أن نقضه بعضهم بقتل أحلاف الرسول (صلى الله عليه وآله).

ثم إنه فرق بين عقد الذمة وبين عقد الهدنة، فإنه إذا طلب الكفار ذمة المسلمين وجب عليهم القبول، إذ الكتابي يخير بين الإسلام والجزية والقتال، وليس كذلك غير الكتابي، فعقد الهدنة يتوقف على رضى المسلمين.

ولو خيف من الذمي النقض لم يجز لنا النقض، إلاّ إذا كان خوفاً متزايداً فإنهم يردون إلى مأمنهم، بخلاف غير الكتابي حيث عرفت الكلام فيه.

والظاهر أن الهدنة تنقسم إلى الأحكام الخمسة، كما جعله الجواهر تحقيقاً، وتمييز أن الموضوع من أي الأقسام بيد الإمام أو المسلم الذي ارتبط بالأمر بدون وجود إمام يسترشد برأيه، في ما لو دعت الضرورة المحاربة، والله العالم.

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٥٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

(مسألة ٢١١): اختلف الفقهاء إلى كم تجوز الهدنة فيما إذا كانت في المسلمين قوة تمكنهم من القتال إلى أقوال:

الأول: إلى أربعة أشهر فقط، لقوله تعالى: ﴿**فإذا انْسَلَخَ الْأشهر الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكينَ**﴾[1]، حيث أمرهم بالقتال بعد الأشهر الأربعة، ولقوله سبحانه: ﴿**فَسيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أشهر**﴾[2].

الثاني: إلى ما دون السنة، فإنه يجوز جعل الهدنة أكثر من أربعة أشهر لقوله سبحانه: ﴿وَإن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها﴾، وقوله: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾[3].

الثالث: إلى السنة فقط دون الأكثر، وادعوا على عدم جواز الأكثر الإجماع، وأنه خلاف ﴿اقتلوهم حيث ثقفتموهم﴾ وسائر آيات القتال، خرج منها إلى السنة، فالأكثر لا يجوز لأنه خلاف إطلاقات أدلة القتال كقوله تعالى: ﴿**وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ في سَبيلِ اللَّهِ والْمُسْتَضْعَفينَ**﴾[4].

الرابع: أنه يجوز إلى عشر سنوات، بدليل أن النبي (صلى الله عليه وآله) صالح أهل الحديبية عشر سنوات مع أنه كان قادراً على مقاتلتهم.

والإنصاف أنه لو لا الإجماع الذي ادعاه التذكرة والمنتهى والمسالك، لزم القول بأنه لا يجوز إلى أربعة أشهر أيضاً، إذا كان في المسلمين تمكن القتال، وذلك لإطلاق أدلة القتال وفيها من شدة اللهجة وقوة العلة ما لا يبقى معهما من الاستنثاء إلاّ حالة المصلحة والضرورة فقط.

وما استدل به على جواز الأربعة من الآيات والروايات لا دلالة فيها، أما آية انسلاخ الأشهر الحرم فلأن الأشهر الحرم خارج موضوعاً لا حكماً، بالإضافة إلى أن المجتمع منها ثلاثة لا أربعة فهي إن دلت فإنها تدل على جواز عدم القتال ثلاثة أشهر لا أربعة.

وأما آية السيح فهي لا تدل على أن الحكم كان بمجرد الرغبة دون المصلحة، إذ الحكم لا يتضمن الموضوع.

ومنه يظهر حال ما استدل به من أن رسول الله (صلى الله عليه وآله)

(١) سورة التوبة: الآية ٥.

(٢) سورة التوبة: الآية ٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٠٨.

(٤) سورة النساء: الآية ٧٥.

صالح صفوان بعد الفتح أربعة أشهر.

كما أن قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾[1] لا دلالة فيها إطلاقاً (أولاً)، لأن الثابت من سيرة الرسول (صلى الله عليه وآله) أنه كان يوصي أمراء السرايا بالإسلام أو الجزية أو القتال، كما ورد في الأحاديث، وقد تقدمت جملة منها، ولو جازت الهدنة لأوصى بها في ضمن الوصايا، اللهم إلاّ أن يقال إن العمل ليس دليلا بعد جواز الهدنة.

والحاصل إن العمل يدل على الجواز لا على وجوب عدم الهدنة، لأن العمل أعم، ولذا لو رأينا أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) فعل شيئاً و لم يكن هناك دليل على وجوبه، لم يمكن القول بوجوبه، كما أنه لو ترك شيئاً و لم يكن دليل على حرمته لم يمكن القول بحرمته، فإن الفعل أعم من الوجوب، والترك أعم من الحرمة.

نعم لا إشكال في أن وصايا النبي (صلى الله عليه وآله) مشعرة بذلك.

و(ثانياً): لقوله تعالى: ﴿فَلا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ﴾[2]، فإن الجنوح إلى السلم يتحقق بقبولها بعد طلب العدو، كما أنه يتحقق بالدعوة إليها ابتداءً، فتأمل.

و(ثالثاً): إنه لو قيل بأن آية الجنوح مطلقة لزم تخصيص الأكثر، حيث إنها تخصص بالأشهر الأربعة فقط، وذلك لا يجوز، كما حقق في الأصول، فاللازم القول بأنها في واقعة خاصة.

(١) سورة الأنفال: الآية ٦١.

(٢) سورة محمد: الآية ٣٥.

(مسألة ٢١٢): هل تجوز الهدنة إلى الأبد، أو إلى مدة مجهولة، أم لا، مقتضى ما تقدم من عدم جواز الهدنة أكثر من أربعة أشهر أنه لا يجوز الهدنة إلى الأبد، وذلك مقتضى الدليل العقلي أيضاً، فإنه لا معنى لترك الضعفاء تحت عذاب الأقوياء لمن تمكن من إنقاذهم، كما لا معنى لترك الجهال يفسدون الأجيال عقيدة ونظاماً وقد ذكر سبحانه: ﴿**وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ في سَبيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفينَ**﴾[1]، فسبيل الله حق يجب القتال لأجله، كما أن سبيل المستضعفين يلزم القتال لأجله.

أما المهادنة إلى مدة مجهولة، فقد قال البعض بجوازها، لأن الجهالة ترتفع برضى الطرفين، وقال آخرون بعدم الجواز لنهي النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الغرر[2]، وإذا كان الغرر في مثل بيع الجزئيات والإجارة وما أشبه يوجب بطلان المعاملة، ففي مثل الهدنة وما أشبه من الأمور الخطيرة أولى.

ولولا الرواية والمناط لكن اللازم القول بالجواز فيما دون الحد الأكثر للهدنة، إذ أي مانع من مثل هذه الجهالة.

وهل أنه يجوز المهادنة إلى الأبد أو إلى مدة مجهولة، بشرط أن يجعل الإمام الخيار لنفسه في النقض متى شاء، قيل نعم فيهما، وهو محتمل عبارة الشرائع، وقيل نعم في الثاني فقط، وقيل لا فيهما، والظاهر الأخير، لأن الشرط لا يخرج الهدنة من كونها غررية بالنسبة إلى الثاني، وبالنسبة إلى الأول فقد عرفت عدم جوازه، وما لا يجوز بلا شرط لا يجوز مع الشرط أيضاً، لإطلاق دليل وجوب القتال، فكما لا يجوز أن يسقط الحاكم الخمس من ذي الربح إلاّ إذا شاء، كذلك لا يجوز جعله الهدنة أبداً إلاّ إذا شاء النقض.

أما من قال بالجواز فيهما، وينسب إلى الكركي وثاني الشهيدين، فقد استدل له بما لا يصلح أن يكون دليلا، وهو أن الرضى يرفع الجهالة، وأنت خبير بأن المحذور في الأول لم تكن الجهالة فقط حتى إذا ارتفعت ارتفع المحذور، كما أن الجهالة لا ترفع

---

(١) سورة النساء: الآية ٧٥.

(٢) الوسائل: ج١٢ ص٢٦٦ الباب ١٢ من أبواب عقد البيع ح١٣.

بالرضا، فإذا قال أبيعك ما في يدي، وكان مجهولاً فهل أن رضى الطرفين يرفع الجهالة بحيث يجوز البيع.

أما الاستدلال للجواز في الثالث بعدم الخلاف الذي ادعاه الجواهر، وبالنبوي المروي من طرق العامة، أنه لما فتح خيبر عنوة بقي حصن فصالحوه على أن يقرهم ما أقرهم الله، فقال (صلى الله عليه وآله) لهم: «نقركم ما شئنا»[1].

وفي آخر أنه فعل الأول.

فلا يخفى ما فيهما، إذ الإجماع المحتمل الاستناد ليس بحجة، فكيف بعدم الخلاف، والنبوي مع تناقضه لا حجية في سنده، بالإضافة إلى أن الظاهر أن النبي (صلى الله عليه وآله) سيطر على كل خيبر، ولعله (صلى الله عليه وآله) ذكر ذلك كما يذكر الحاكم لأهل الذمة.

ثم لا يخفى أن معنى «ما أقرهم الله» ما داموا لم يحدثوا شيئاً، فلا يرتبط بالوحي وما أشبه.

(١) سنن البيهقي: ج٩ ص٣٠٥.

(**مسألة ٢١٣**): لو شرط في الهدنة شرط فاسد في شريعتنا بطل الشرط و لم يبطل العقد، لما تحقق في محله من أن الشرط الفاسد ليس مفسداً.

ولو قلنا بإمكان تحقق أن يكون الشيء الفاسد المجعول في الهدنة مقوماً، كما إذا قال: لا نقاتلكم في قبال أن لا تقاتلونا وأن تهبوا لنا بناتكم مثلا، بطلت الهدنة.

ولو اضطر الحاكم إلى شرط الفاسد أو جعل المقوم الفاسد لم يجب الوفاء بالشرط، لأن كل شرط خالف الكتاب والسنة فهو مردود، وفي المقوم لا تنعقد الهدنة، نعم لا يجوز القتال إلاّ بعد الإعلام، للمناط في رد الكافر إلى مأمنه، ولعدم جواز الغدر، وهذا نوع من الغدر عرفاً.

ولو كان الشرط فاسداً في شريعتهم، فهل يجب الوفاء، احتمالان:

من أنه إذا فسد جانب فسد الجانبان كما إذا كان البيع فاسداً عند أحد المتعاقدين، أو كان أحد من الثمن والمثمن لا يجوز التعامل عليه، وقد ورد «ألزموهم بما التزموا به»(١)، فنحن مكلفون بأن نعامل معهم بما يصح في شريعتهم.

ومن أن الكفار مكلفون بالفروع كتكليفهم بالأصول، فالشيء الصحيح عندنا لا يكون فاسداً عندهم شرعاً وإن كان فاسداً عندهم عرفاً، فإن الزعم لا يسبب البطلان، وهذا الوجه أولى.

ولو شرط ما يجوز في مذهبهم لا في مذهبنا، كشرب الخمر وما أشبه، فالظاهر أنه جاز الشرط لقاعدة إقرارهم على دينهم وإن كان مخالفاً لديننا، إلاّ إذا كان ممنوعاً من جهة أخرى.

ولو شرطوا رد الرجال أو النساء أو مهور النساء أو ما أشبه ذلك، فإن كانت مصلحة أهم تقتضي ذلك، جاز لقاعدة الأهم والمهم، كما إذا كان في المسلمين ضعف بحيث إذا لم يقبلوا الشرط كان ذلك أضر عليهم أو نحو ذلك، كما إذا تكون المصلحة في قبول هذا الشرط أهم، مثلاً كانت النساء الكفارات تفر إلى المسلمين مسلمات كل شهر امرأة واحدة، والنساء المسلمات التي يفرن إلى الكفار كل شهر عشرة، فإذا لم نشرط لم يشترطوا ردّ المسلمات، وهذا خسارة كبرى بالنسبة

---

(١) الوسائل: ج١٥ ص٣٣١ الباب ٣٠ من مقدمات الطلاق ح٥.

إلى المسلمين، والآية الآتية في عدم إرجاع المسلمات حكم أولي كسائر الأحكام، فالضرورة والأهمية توجبان تخصيصها.

أما إذا لم تكن ضرورة ولا مصلحة أهم، كان مقتضى القاعدة عدم الجواز، قال الله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إذا جاءَكُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ﴾[1] إلى قوله سبحانه: ﴿فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ وقد روي من طريق العامة أن أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط جاءت مسلمة فجاء أخواها يطلبانها، فأنزل الله تعالى الآية، وقال النبي (صلى الله عليه وآله): «إن الله منع من الصلح في النساء»[2].

وإذا أرجعت المرأة وقد أسلمت يجب عليها أن تجري على نفسها حكم المسلمة في الاقتراب من زوجها وسائر شؤون المسلمة[3].

واذا ارتدت لدى رجوعها وظفرنا بها أجرينا عليها حكم المرتدة.

أما بالنسبة إلى رد الرجال، فقد ورد أن النبي (صلى الله عليه وآله) رد أبا بصير وصاحبه إلى المشركين، وستأتي القصة.

ولو شرط الكافر على المسلم شرط، فهل يجب الوفاء به أم لا، احتمالان، من أن الكافر لا حرمة له فلا شرط، ومن أنه غدر عرفاً والمؤمنون عند شروطهم، والظاهر الأول إلاّ إذ صدق الغدر عرفاً، خصوصاً والكفار بمجموعهم لا يعنون بشروط المسلمين، فيصدق ﴿فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ﴾[4]، والظاهر أن الاعتداء كما يصدق في الأفراد يصدق في المجموع من حيث المجموع.

أما ما روي من أن حذيفة بن اليمان كان قد شرط عليه الكفار أن لا يقاتل مع النبي (صلى الله عليه وآله)، فأمره النبي (صلى الله عليه وآله) أن يفي للمشركين بما أخذوا عليه، فلا دلالة فيه على عموم الحكم كما لا يخفى.

ويؤيد عدم لزوم الوفاء، ما روي عن أبي عبد الله (عليه السلام):

---

(١) سورة الممتحنة: الآية ١٠.

(٢) الجواهر: ج٢١ ص٣٠٠.

(٣) سيرة ابن هشام، القسم الثاني: ص٣١٨ و٣٢٣، والكامل لابن أثير: ج٢ ص٢٠٤ و٢٠٥.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

«إن حياً من العرب جاؤوا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) قالوا: يا رسول الله نسلم على أن لا ننحني ولا نركع، فقال لهم رسول الله (صلى الله عليه وآله): نعم ولكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم، قالوا: نعم، فلما حضرت الصلاة أمرهم بالركوع والسجود، فقالوا: أليس قد شرطت لنا أن لا ننحني ولا نركع، فقال (صلى الله عليه وآله): أليس قد أقررتم بأن لكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم»[1].

أقول: إن صح الحديث فإنه بناءً على أن الشرط الفاسد ليس بلازم الوفاء، أو لأن المخالف للإسلام نافذ ما دام الطرف غير مسلم، فإذا سلم بطل الشرط تلقائياً، كما إذا شرطوا على المسلمين أن يشربوا الخمر فإنهم إذا أسلموا بطل الشرط، أو لأن قبولهم لشرط الرسول (صلى الله عليه وآله) كان ناقضاً لشرطهم وإن لم يعلموا ذلك، أو لقاعدة الأهم والمهم.

ولا يناقض ما تقدم ما روي من أن ثقيف سألت رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن لا يركعوا ولا يسجدوا وأن يتمتعوا باللات سنة من غير أن يعبدوها، فلم يجبهم رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى ذلك[2]، فإن عدم قبول الشرط لأمر، لا يدل على أنه قبل الشرط لمصلحة وجب الوفاء به.

والحاصل أنه يجوز قبول الشرط الجائز، وقبول غير الجائز إذا كانت مصلحة في قبوله.

ثم إن تمكن المسلمون من عدم الوفاء بالشرط غير الجائز، لم يجب الوفاء إلاّ إذا صدق عليه الغدر أو ما أشبه، كل ذلك للقواعد العامة.

---

(١) الوسائل: ج١٥ ص٤٦ الباب ٣٨ من أبواب المهور ح٢.

(٢) كتاب الجواهر: ج٢١ ص٣٠٣.

(مسألة ٢١٤): لو جاءت امرأة كافرة إلى المسلمين وبقيت على كفرها، جاز إجارتها للعمومات، ولو أجاروها لم يجز ردها، ولو لم يجيروها جاز ردها وإن علموا بأنه يقع عليها الظلم، إذ لا دليل على أنه يجب منع الكافر عن ظلم بعضهم بعضاً، ولا يشمله قول عيسى (عليه السلام) بما مضمونه: إن تارك دواء الجريح هو والجارح له سواء، لانصراف الأدلة عن الكافر كانصراف أدلة الغيبة والإيذاء وغيرها.

اللهم إلاّ أن يقال بحسن الدفاع عقلاً، والأدلة العقلية لا تخصص، وما ورد من أن «لكل كبد حراء أجر»[1]، وغير ذلك. لكن الحسن لا يلازم الوجوب كما لا يخفى.

ولو أسلمت المرأة وجاءت إلى المسلمين لم تعد إلى الكفار إجماعاً، كما ادعاه المنتهى وغيره، للآية الكريمة، ولأنه ظلم وتصرف في المسلم بما لا يرضى، فإن «الناس مسلطون على أنفسهم وأموالهم»[2]، اللهم إلاّ إذا كان وجه أهم.

والأصل أنه إذا طلب الكفار مهرها لم يجب إعطاؤه لهم، إذ بجعل المهر وتسليم المرأة نفسها انتقل كل عوض إلى صاحبه، وليست المرأة عرفاً كالمتاع بحيث إذا طلقت أو ماتت أو فرت مثلاً كان للزوج أخذ ما بذله من البدل، ولأصالة براءة ذمتها وذمة المسلمين من المهر.

نعم ورد الدليل على إرجاع المهر إلى الزوج، ووكيله في حكم نفسه، أما إذا طلبه أبوه أو سائر أقربائه بل أو وارثه فالأصل محكم.

ويدل على وجوب إرجاع المهر إليه إذا طلبه، قبل الإجماع الذي ادعاه غير واحد، قوله تعالى: **﴿وَآتُوهُمْ ما أَنْفَقُوا﴾**[3]، وقد رد النبي (صلى الله عليه وآله) ذلك في صلح الحديبية، فالقول بالعدم للأصل، ولأن البضع لا يعوض، ولأن العوض قد استوفي بالمباشرة معها، وبأن الكفار لا حرمة لما لهم اجتهاد في مقابل النص.

وهل أن الرد عليها، أو على الإمام، أو يفصل بين ما إذا كان المانع من ردها الإمام أو نائبه

---

(١) الكافي: ج٤ ص٥٨.

(٢) بحار الأنوار: ج٢ ص٢٧٢ ح٧.

(٣) سورة الممتحنة: الآية ١٠.

فمن بيت المال، وإن كان المانع غيرهما من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان من مال المانع، احتمالات، لكن المشهور أنه من بيت المال، قالوا: لأن الآية خطاب لولي الأمر، ولذا لم يجب عليها الرد وإن كان نفس عين المهر موجودة.

والإنصاف أن استفادة ذلك من الآية مشكلة، ولعل المشهور ذهبوا إلى ذلك لدليل خارج، ولو أصالة عدم وجوب أن ترد هي، ولا راد له إلاّ بيت المال المعد لمصالح المسلمين، فتأمل.

ولو كان المهر حراماً كالخمر، فهل ترد عينها إذا كانت موجودة، وثمنها إذا كانت تالفة، قالوا بالعدم، ويحتمل الوجوب لحلية الخمر عندهم كحلية الثمن عندنا، فلا مانع من ردنا لها إليهم، فتأمل.

ولو جاءت إلينا ثم ارتدت، فهل ترد إلى زوجها أم لا، احتمالان، من ظاهر دليل أن المسلمة لا ترد وهي ليست بمسلمة فلا مانع من ردها، ومن استصحاب عدم الرد، لكن الموضوع قد تغير ولا يجري الاستصحاب مع تبدل الموضوع، لكن المشهور عدم الرد، لأنها بحكم المسلمة المرتدة في أنها تحبس وتضرب أوقات الصلاة، بل في الجواهر دعوى عدم الخلاف على ذلك.

أما لو رجعت من الارتداد فلا إشكال في عدم ردها.

والظاهر أن المهر يرجع به إلى الزوج في حال ارتدادها أيضاً وإن كان من بيت المال، لأنه من مصالح المسلمين، وهي كانت مسلمة حين ما حكم عليه بالإرجاع.

(مسألة ٢١٥): هل أن حق الزوج في المهر منوط ببقائها حية جامعة للشرائط، فإذا ماتت أو جنت أو طلق ثم جاء يطلب مهرها فلا حق له في ذلك، لأن البينونة حصلت بالموت والجنون والطلاق لا بالإسلام، أم لا، احتمالان:

من إطلاق الأدلة، حيث قال سبحانه: ﴿وَآتُوهُمْ ما أَنْفَقُوا﴾[1]، ولم يشترط ببقائها جامعة للشرائط.

ومن احتمال الانصراف، إذ الظاهر عرفاً أنه إذا جاء يطلبها لا تعطى له، وإنما يرد عليه المهر لتخفيف عدائه للإسلام، فإذا لم تكن موجودة أو لم تكن ينتفع بها لجنونها أو طلقها هو فلا وجه لأن يعطي له البدل.

وتردد بعض الفقهاء في المسألة، واحتمل آخر أنه إن كان الحق تابعاً لهجرتها فهو باق ولو بالاستصحاب، وإن كان تابعاً لمجيئه في طلب المهر فلا حق، لأن الفوت سبق مجيئه، وللشك في تعلق حقه بعد الفوت.

أقول: الظاهر وجوب أداء الحق، لإطلاق الأدلة، والانصراف مشكوك فيه.

ولو أنكرت المرأة أصل الزوجية أو زوجيتها له، أو أنكرت أنها قبضت المهر أو أنكرت الزائد، فالقول قولها إلاّ إذا أقام الزوج البينة.

ولو ادعت طلاقها قبل الهجرة فالقول قوله إلاّ مع بينة الزوجة، كما أنها لو ادعت أنها ردت المهر إليه وديعة عنده مثلاً، فالقول قوله.

ولو جاءت المرأة صغيرة وأسلمت، فالظاهر عدم الرد، لأن إسلام الطفل يقبل إذا كان مميزاً، ويحكم عليه بأحكام الإسلام، لإطلاق الأدلة في باب الإسلام، وبقبول النبي (صلى الله عليه وآله) إسلام علي (عليه السلام)، وإن لم يكن الميزان البلوغ إلى ذلك الوقت.

ولا يخفى أن الكلام في قبول النبي (صلى الله عليه وآله) إسلام علي (عليه السلام) إنما هو من باب الظاهر، وإلا فعلي (عليه السلام) وصي منذ بدء الخليفة، كما في متواتر الروايات المقطوعة، والحاصل أن إطلاق الأدلة المؤيد بما ذكر كاف في قبول إسلام الطفل، فلا ترد الطفلة المزوجة

---

(١) سورة الممتحنة: الآية ١٠.

إذا جاءت وأظهرت الإسلام، ودليل رفع القلم عن الصبي[1] لا يصلح حاكماً، لظهوره في أحكام الإسلام بعد أن أسلم.

ولو كانت المرأة تطلب من زوجها مالاً، جازت المقاصة، فيرد بيت المال إليها مثل المهر عوضاً عن مالها الذي جعله بيت المال للزوج عوض المهر، وكذلك لو كانت أعيان أموالها موجودة عند الزوج و لم يبدلها.

ولو ارتدت المسلمة كان لزوجها مطالبة المهر، بالإضافة إلى أنه حكم متقابل فيشمله دليل الاعتداء، فإذا أبوا من إعطائنا مهر المرتدة نأبى من إعطائهم مهر المسلمة، لما تقدم من مقابل الاعتداء كما يجري في الأفراد يجري في الأمم، والله العالم.

---

(١) الوسائل: ج١ ص٣٢ الباب ٤ من أبواب الطهارة ح١٠.

(**مسألة ٢١٦**): يجب إنقاذ المسلمة والمسلم والمستضعف، رجلاً وامرأة وطفلاً من بلاد الكفر، إذا كانوا في خطر وتمكن من ذلك، قال الله تعالى: ﴿**وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ في سَبيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفينَ**﴾[١].

وفي الحديث: «من نادى يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم»[٢].

وأولى بوجوب الإنقاذ إذا استغاث، وقد ورد أن النبي (صلى الله عليه وآله) لما خرج من مكة وقفت ابنة حمزة على الطريق، فلما مر بها علي (عليه السلام) قالت: يا بن عمي إلى من تدعني، فتناولها فدفعها إلى فاطمة حتى قدم بها المدينة.

ولا يجوز عقد الهدنة بإعادة الرجال إذا جاؤوا مسلمين، إلاّ مع الاضطرار كما تقدم.

وهل يجوز إذا كان الرجل مأمون الجانب لكثرة عشيرته وقوة إيمانه، بأن نشترط في عقد الهدنة رده بدون أضرار، قيل نعم لأنه مانع منه، وقيل لا لأن «الناس مسلطون على أنفسهم وأموالهم»[٣] فلا يحق للحاكم في غير صورة الاضطرار أن يشترط ردهم في عقد الهدنة، وهذا هو الأقرب.

وأما مع الاضطرار لمصلحة أو نحوها، فلا إشكال في جواز الاشتراط، للأدلة العامة، ولما ورد في قصة صلح الحديبية واشتراط الكفار على المسلمين.

وروي أن أبا بصير جاء إلى النبي (صلى الله عليه وآله) وجاء الكفار في طلبه، فخلى النبي (صلى الله عليه وآله) بينه وبينهم وقال (صلى الله عليه وآله) له: «إنه لا يصلح في ديننا الغدر، وقد علمت ما عاهدناهم عليه، ولعل الله أن يجعل لك فرجاً ومخرجاً»، فلما رجع مع الرجلين قتل أحدهما في الطريق، ثم رجع إلى النبي (صلى الله عيه وآله) فقال: يا رسول الله قد أوفى الله ذمتك، قد ردني الله إليهم وأنجاني الله منهم، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «ويل أمه مسعر حرب لو كان معه رجال»، وكان أبو بصير ظن أن النبي (صلى الله عليه وآله) يريد تحريضه بأن يحاربهم، فلما سمع أبو بصير ذلك لحق بساحل البحر وانحاز إليه أبو جندل بن سهيل ومن معه من المستضعفين بمكة فجعلوا لا يمر عير قريش

(١) سورة النساء: الآية ٧٥.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٤٩ الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٣) بحار الأنوار: ج٢ ص٢٧٢.

إلا عرضوا لها فأخذوها وقتلوا من معها، فأرسلت قريش إلى النبي (صلى الله عليه وآله) تناشده الله والرحم أن يضمهم إليه ولا يرد إليهم أحداً جاء، ففعل النبي (صلى الله عليه وآله) ذلك.

ومنه يستفاد جواز تحريض المسلمين لإثارتهم ضد الكفار، نعم إذا كان هناك عهد بين المسلمين وبين الكفار بعدم التحريض لم يجز، لأنه غدر كما لا يخفى.

ثم إنه لو كان عقد الهدنة مشروطاً بعدم قتل وسلب من تجدد إسلامه للكفار، كان الواجب حفظ المسلمين له، وإلاّ لم يجب، وكأنه لذا لم يلم الرسول (صلى الله عليه وآله) أبا بصير لما سلب وقتل، لأن ظاهر الصلح كان بالنسبة إلى من في حوزة المسلمين لا من التحق بهم ولم يكن منضماً إليهم.

ولو جاء عبد الكافر وأسلم بيع عليه قهراً، لأن الإسلام مانع عن رده إلى الكافر، كما أن احترام مال المعاهد يقتضي أن لا يتحرر العبد بإسلامه، فالقول بانه إذا أسلم تحرر ليس في محله.

وإذا انتهت مدة الصلح أو فعل الكفار ما يبطله أو علم ببطلانه، لم يعمل المسلمون بالشرط لأنه لا ملزم له، فلا يحق لهم رد الرجل أو المرأة أو الطفل، كما لا يحق للكفار الذي جاءت زوجته أن يأخذ المهر، لكن مناط الرد إلى المأمن فيما لو جهل الكفار فساد الصلح أو انتهاء مدته موجود في المقام، وكأن من قال بالعمل بمقتضى الغرور نظر إلى ذلك، وإلاّ فلا دليل على عدم جواز تغرير الكافر.

(مسألة ٢١٧): إذا فعل أهل الذمة ما هو سائغ في شرعهم وفي شرعنا، فلا إشكال في إقرارهم عليه، إلاّ أن يكون الشرط عليهم عدم فعله، كلبس لباس خاص أو ركوب الفرس أو ما أشبه.

وإذا فعلوا ما هو سائغ في شرعهم دون شرعنا وتجاهروا به منعوا من ذلك على المشهور، وإن لم يشترط ذلك في عقد الذمة، إذا كان في ذلك محذور، كما إذا لاطوا بالغلمان في الطرقات أو نحو ذلك فيما إذا كان جائزاً في شرعهم، أما إذا لم يصلوا أو لم يصوموا وأكلوا اللحم الحرام عندنا كأقسام السمك المحرم أو نحو ذلك فالظاهر عدم تعرضهم، لعدم الدليل على التعرض، ويشملهم إطلاق ما دل على إقرارهم على دينهم[1]، وما دل على أخذ ثمن الخمر والخنزير منهم.

وإذا فعلوا ما هو سائغ في شرعهم دون شرعنا خفية، فإن علم من شريعة الإسلام المنع عن ذلك على كل تقدير، كما إذا قتل بعضهم بعضاً، منعوا لما نعلم من عدم رضى الإسلام بالقتل وإن كان القتل خفية، وإلاّ تركوا وشأنهم، كما إذا شربوا الخمر أو أكلوا لحم الخنزير في بيوتهم.

وإذا فعلوا ما هو سائغ في شرعهم دون شرعنا جهراً، مما علم كراهة الإسلام لذلك، فهل ينهون فقط أو يأدبون أو يقام عليهم الحد، احتمالات وأقوال.

والظاهر الأول، لأن كراهة الإسلام لا تقتضي أكثر من ذلك، نعم إن عادوا عمداً أدبوا، وقيل بالتأديب لأنه مقتضى الجمع بين إقرارهم على مذهبهم المقتضي لعدم الحد، وبين انتهاكهم لحرمة الإسلام المقتضي للتعزير، وقيل بالحد لما عن المبسوط أنه روى أصحابنا أنه يقيم عليهم الحد.

وقال الشرائع: إن تجاهروا به عمل بهم ما يقتضيه الجناية بموجب شرع الإسلام، واستدل الجواهر لذلك بأنهم مكلفون بالفروع، وما دل على الأمر بالمعروف وإقامة الحدود.

أقول: لكن الظاهر عدم ذلك، إذ كونهم مكلفون بالفروع ليس معناه إقامتهم لها، وإلاّ لزم أمرهم بالصلاة والصيام، فإقرارهم على دينهم يقتضي إبقاءهم عليه، والرواية مرسلة، وما دل على الأمر بالمعروف وإقامة الحدود لا يشملهم بعد إقرارهم، فالتأديب

---

(١) الوسائل: ج١٧ ص٤٨٥ الباب ٤ من أبواب ميراث الأخوة والأخوات ح٢.

كما ذهب إليه المنتهى والتذكرة والتحرير وغيرها أولى.

وإذا فعل الذمي ما ليس بسائغ في شرعه وهو سائغ في شرعنا، كما إذا أكل إليهودي ذبيحة المسلم، ترك وشأنه، إذ لا دليل على وجوب التحفظ على دين أهل الذمة، فإذا لم يذهب إلى الكنيسة لم يتعرض له، ودليل «ألزموهم بما التزموا به» ليس معناه التحفظ على دينهم فيما لا يرتبط بنا.

وإذا فعلوا ما هو ممنوع في دينهم وفي ديننا كقتل النفس، فهل يقام الحد بمقدار ديننا أو بمقدار دينهم، أو يخير الحاكم بين الأمرين، أو يخير بين إعطائهم إلى ذوي النفوذ فيهم ليجروا عليه الحد حسب دينهم، وبين إجراء حدنا عليه، احتمالات.

وجه مقدار دينهم ما دل على إقرارهم على دينهم، ووجه مقدار ديننا أن الكفار مكلفون بالفروع، ووجه تخيير الحاكم الجمع بين الدليلين، بل لعله يشمله إطلاق قوله تعالى: ﴿فَإِنْ جاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾[1]، بضميمة أن المجيء لا موضوعية له، وأن الظاهر من «أحكم» حكم الإسلام لا حكمهم، والظاهر من الإعراض عدم تركهم وشأنهم، بل إرجاؤهم إلى حكمهم وحكامهم، لكن الإنصاف أن إجراء حكم الكفر عليهم بما هو دينهم مشكل، اللهم إلاّ أن يتمسك بقول علي (عليه السلام): «لحكمت بين أهل التوارة بتوراتهم...»[2] إلخ، الظاهر في جواز ذلك للحاكم.

---

(١) سورة المائدة: الآية ٤٢.

(٢) المناقب: ج٢ ص٣٨.

(مسألة ٢١٨): إذا ترافع إلينا مسلمان فلا إشكال في وجوب تنفيذ حكم الإسلام فيهم، وإن رضيا بحكم غير الإسلام، قال الله تعالى: ﴿**أَفَحُكْمَ الْجاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ**﴾[١].

وإن ترافع إلينا مسلمان من مذهب غير المذهب الحق، فالظاهر جواز أن نحكم لهم بحكم مذهبهم، لقوله (عليه السلام): «ألزموهم بما التزموا به»[٢]، ولحكم الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) بأحكامهم، والتي من جملتها قصة حكم علي (عليه السلام) في المسألة المنبرية، حيث أعطى الإرث حسب تقسيم العامة، ومن المعلوم أنه لم يكن يتقي في مثل هذه المسألة.

وقد نقل أن السيد بحر العلوم كان يحكم في مكة لكل مذهب حسب مذهبهم.

كما أن الظاهر جواز أن نحكم لهم بحكم مذهبنا، لأنه الواقع الذي ما عداه يحتاج إلى الدليل، فيشمله إطلاق أدلة الحكم بالحق.

ولو ترافع نفران منا إلى مذهب آخر اضطراراً، لم يجز لهما الأخذ بما عدا ما هو الصحيح في مذهبنا، لأنه باطل، ولا دليل على جوازه.

ولو ترافع واحد منا وآخر منهم إلينا لم يجز أن نحكم إلاّ على طبق مذهبنا، فيما عدا ما يصدق عليه إلزامهم بما التزاموا به، فإن الظاهر أن ذلك جائز، فلو كان ابن وأخ للميت وكان الأخ منا والابن منهم، جاز أن نعطيه في باب الإرث حسب العصبة، لأنه إلزام للابن المخالف حسب ما التزم به، كما أنه إذا طلق زوجته بلا عدول جاز أن نحكم بأنها بانت منه ونعطي الحق للذي تزوجها ممن كان منا لقاعدة الالزام.

ولو تنازع كافر ومسلم إلينا، يجب أن نحكم حسب الواقع بلا إشكال، وهل يجوز أن نحكم حسب مذهب الكافر، احتمالان، من أنه ليس حكماً واقعياً فيشمله ما دل على حرمة الحكم بغير الواقع، كقوله (عليه السلام): «رجل قضى بالحق وهو يعلم...»[٣] إلى آخره، وقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ**﴾[٤]، وقوله:

---

(١) سورة المائدة: الآية ٥٠.

(٢) الوسائل: ج١٥ ص٣٢١ الباب ٣٠ من مقدمات الطلاق ح٥ و٦.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص١١ الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ح٦.

(٤) سورة المائدة: الآية ٤٧.

﴿أَفَحُكْمَ الْجاهلِيَّة يَبْغُونَ﴾[1]، إلى سائر الآيات والروايات، ومن مناط قاعدة «ألزموهم بما التزموا به»، وقوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أهل الْإِنْجيلِ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فيهِ﴾[2]، وقول علي (عليه السلام): «لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم...»[3] إلخ، وهذا غير بعيد.

نعم فيما لا يجوز للمسلم لا يحكم له، وإن كان جائزاً عند الكافر، كما إذا جاز عند الكافر اتخاذ المسلم أخت الكافر التي رضعت مع المسلم الرضاع المحرم، أو جاز عنده أن يبيع الخمر والخترير له، أو ما أشبه ذلك، إذ لا يجوز للمسلم نكاح الأخت الرضاعية ولا اشتراء أو بيع الخمر والخترير وهكذا.

نعم إذا كان هناك استثناء خاص، كأخذ الربا من الكافر، حكم الحاكم للمسلم.

ومما تقدم ظهر أنه لا فرق بين أن يكون طرف المسلم في التراع الكافر الذمي أو المستأمن، أما الحربي إذا صار طرفاً للمسلم في التراع، فالظاهر أنه يجوز الحكم عليه بكل حال فيما يجوز للمسلم وإن كان الحق مع الكافر حسب الموازين الأولية، كما إذا ترافع حربي ومسلم في دار، وعلمنا أنها للكافر جاز أن نحكم بها للمسلم، لعدم حرمة الحربي، أو تنازعا في زوجة وكانت للحربي جاز أن نحكم بها للمسلم، لأن الحكم نوع من الاستنقاذ، فلا يشمله الحكم بغير ما أنزل الله، بل هو من باب أن يتنازع اثنان في مباح فيحكم بأنه لأحدهما، إذ الحكم طريق إلى جائز، فإن استيلاء كل واحد منهما على المباح لأنه حكم جائز، والحاصل أنه كالفتوى وإن كان في صورة الحكم.

نعم اللازم أن لا يقول الحاكم الكذب بأن ما يذكره حكم الله، بل إنه تعيين لأحد الطرفين فيما له أن يعين أي طرف شاء، ومع ذلك ففي المسألة إشكال.

ولو ترافع إلينا كافران جاز أن نحكم بينهما بحكم الإسلام، كما جاز أن نعرض عن الحكم بينهما، بلا خلاف كما في الجواهر، ويدل عليه الجمع بين إطلاقات الحكم بما أنزل

---

(١) سورة المائدة: الآية ٥٠.

(٢) سورة المائدة: الآية ٤٧.

(٣) المناقب: ج٢ ص٣٨.

الله، وبين قوله تعالى: ﴿فَإِنْ جاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾[1]، ولخبر أبي بصير، عن أبي جعفر (عليه السلام): «إن الحاكم إذا أتاه أهل التوراة وأهل الإنجيل يتحاكمون إليه، كان ذلك إليه إن شاء حكم بينهم وإن شاء تركهم»[2].

وهل يجوز الحكم بينهم حسب مذهبهم، احتمالان، الجواز لإطلاق قوله: «لحكمت بين أهل التوراة»، بل وإطلاق قوله تعالى: ﴿وليحكم أهل الإنجيل﴾ الاية، وعدم الجواز لأنه حكم بغير ما أنزل الله، فيشمله قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ﴾[3]، وسائر الآيات والروايات الناهية عن الحكم بغير ما أنزل الله لكن الأقرب الجواز، لأن الأدلة الأولية خصوصاً بمناط «ألزموهم»[4]، ودليل إقرارهم على دينهم حاكمة على النهي عن الحكم بغير ما أنزل الله، فهو حكم بما أنزل الله في هذه الموارد، كالحكم بصحة أخذنا ثمن الخمر منهم دون المسلم، أو الحكم بصحة أخذ مطلقتهم بالثلاث دون مطلقة المؤمن كذلك.

ولو كان في الحكم عليهم حسب ديننا محذور خارجي لم يصح، كما إذا استعدت زوجة الذمي ظهاره لها فإنا لا نحكم على الذمي بالصوم لعدم صحة الصوم من الكافر، قالوا لاحتياجه إلى النيه والكافر لا تتأتى منه، وفي ذلك إشكال ذكرناه في شرح العروة كتاب الحج فراجع.

كما أن أصل مسألة التحاكم بمختلف صورها مسألة طويلة الذيل، موضعها كتاب القضاء.

ثم لو حكمنا على المخالف أو الكافر حسب قاعدة «ألزموهم بما التزموا به» ثم استبصر المخالف أو أسلم الكافر، فالظاهر أن الحكم نافذ، سواء رتب على الحكم الأثر أو لا، فإذا حكمنا على المخالف بإعطاء قسم من الإرث إلى العم من باب العصبة ثم استبصر كان الحكم ساري المفعول، وذلك لعدم الدليل على نقض الحكم

(١) سورة المائدة: الآية ٤٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢١٨ الباب ٢٧ من أبواب كيفية الحكم ح١.

(٣) سورة المائدة: الآية ٤٧.

(٤) الوسائل: ج١٥ ص٣٢١ الباب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق ح٥ و٦.

بالإيمان أو الإسلام.

ولو حكم حاكم الكفار أو المخالفين على أحدهما فجاؤوا إلينا، جاز أن نحكم لهم بحكم الواقع.

أما في الكافر فلما دل على أن الرسول (صلى الله عليه وآله) نقض حكم القود عند أهل الكتاب وردّهم إلى حكم الإسلام، ولأنه لا دليل على وجوب إبقاء حكم الكافر والمخالف، فحاله بعد الحكم كحاله قبل الحكم.

قال هارون: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجلان من أهل الكتاب نصرانيان أو يهوديان كان بينهما خصومة، فقضى بينهما حاكم من حكامهما بجور، فأبى الذي قضي عليه أن يقبل وسأل أن يرد إلى حكم المسلمين، قال: «يرد إلى حكم المسلمين»[1].

وهل يجوز نقض الحاكم الإسلامي حكمه بالنسبة إليهم، سواء حكم بينهم بحكم الإسلام أو بحكم مذهبهم، أو لا، أو يفرق بين النقض من مذهبهم إلى الإسلام فجائز، ومن الإسلام إلى مذهبهم فليس بجائز، احتمالات، ولا يبعد الثاني لإطلاق أدلة نفوذ الحكم، وبعده الثالث لأن حكم الإسلام أشرف، ولو شك فاستصحاب بقاء الحكم منفذ، والله العالم.

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢١٨ الباب ٢٧ من أبواب كيفية الحكم ح٢.

(مسألة ٢١٩): ذهب المشهور إلى عدم صحة بيع المصحف الشريف وأجزائه حتى البسلمة للكافر مطلقاً حتى الذمي منهم، واستدلوا لذلك باحترام القرآن مما ينافي تسليط الكافر عليه، وأنه يخشى منه الإهانة وهي لا تجوز، وأنه إذا عرف ما في القرآن كان محلا لأن يشكك فيه، وأنه معرض لأن ينجسه ببدنه أو غيره، وبالإجماع المدعى، وقد ظفرت برواية في البحار في كتاب القرآن والدعاء: «نهى النبي (صلى الله عليه وآله) أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو»[1].

ولكن الكل لا يخفى ما فيه، فإن الاحترام لا ينافي التسليط بحيث يوجب الحرمة الشرعية، والأصل عدم الإهانة والتشكيك والنجاسة، والإجماع محتمل الاستناد، والرواية ليست حجة سنداً.

ويؤيد عدم الحرمة إرسال النبي (صلى الله عليه وآله) كتبه إلى الكفار مع أنه كان يبدؤه باسم الله تعالى وهو آية من القرآن، والقول بأن بسم الله كان في الزمان السابق بدليل ﴿وَأنه بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحيمِ﴾[2] في سورة النمل، لا ينافي كونه جزءاً وآيةً من القرآن، وأن الكتابة تقصد إليه لا إلى ما كان في الأمم السابقة.

كما يؤيد عدم الحرمة السكة المضروبة في زمن الإسلام في زمن الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) حيث كان النقش سورة (قول هو الله أحد)، وأغلب البلاد الإسلامية كانت تكتظ بأهل الكتاب، و لم يسمع من الأئمة (عليهم السلام) إنكار لذلك.

فالقول بالجواز إن لم يكن إجماع مسلم أقرب، خصوصاً إذا كان تبليغاً للإسلام ونشراً للدين، وكان لمن يرجى هدايته، ومعه يظهر الكلام في ما ذكروا من حرمة إعطاء الكافر للأحاديث النبوية وأخبار الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) ويؤيد الجواز أن ما كان يرسله الرسول (صلى الله عليه وآله) من كتبه إلى الكافر كان حديثاً للرسول (صلى الله عليه وآله).

وفي الشرائع كره ذلك.

ثم لا يخفى أنه على القول بالحرمة أو الكراهة، لا فرق بين البيع وغيره من أقسام التسليط، وإذا قلنا بأن بيع المصحف حرام لزم نقل الكلام إلى سائر أنواع التسليط حتى العارية والوديعة

(١) البحار: ج٨٩ ص١٧٥ ح١، وأمالي الطوسي: ص٣٩٢.

(٢) سورة النمل: الآية ٣٠.

وموضع الكلام في ذلك كتاب البيع.

ولو كتبه الكافر لزم إخلاء يده منه، لأن المناط موجود فيه، فاللازم القول أن حاله حال العبد المسلم الذي هو عند الكافر مما يباع عليه قهراً، جمعاً بين الحقين ورعايةً للدليلين.

(مسألة ٢٢٠): لو أوصى بمال لتجديد الكنيسة والبيعة وسائر محلات العبادة، كمحل الأصنام وبيوت النيران، لم يجز تنفيذه عندنا، ونقل عليه الإجماع، لأن ذلك لا يجوز إحداثه في أرض الإسلام فالوصية بالنسبة إلى ذلك باطلة، إذ حالها حال الوصية لصنع الخمر وتربية الخنزير وما أشبه.

وكذا لو أوصى بصرف شيء لكتابة التوراة والإنجيل وسائر الكتب التي هي للمذاهب الباطلة، سواء كانوا أهل كتاب أم لا، فإن التوراة والإنجيل وإن كان أصلهما من السماء لكنها حرفا تحريفاً مشيناً، قال تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ﴾[1].

ومنه يظهر أن الوقف لها أيضاً كذلك، لوحدة المناط.

وكذلك لا تجوز مطالعة الكتب الضالة إلاّ إذا أمن المطالع من عدم التأثر، وقد روي أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) خرج يوماً من داره فوجد في يد عمر صحيفة، فقال: «ما هي»، فقال: من التوراة، فغضب عليه ورماها من يده، وقال: «لو كان موسى وعيسى حيين لما وسعهما إلاّ اتباعي».

ولو أوصى لاستيجار الأجير الخاص لخدمة الكنيسة أو كتابة العهدين، فإنه لا تنفذ الوصية، فإنه من الوصية بالمحرم.

ولو أوصى بناء صومعة للرهبان، فهل تنفذ لأصالة الجواز، أو لا لأنه من بيوت الضالين، احتمالان، والظاهر الأول.

ولو أوصى للراهب والقسيس والباب والكردينال ومن أشبه نفذت الوصية، لعدم المانع، فيشمله إطلاقات الوصية، كما أنه أو أوقف لهم أو وهب صح.

ثم إن عدم تنفيذنا لوصية من ذكر ليس معناه الوصية باطلة عندهم، بل اللازم إلزامهم بما التزموا به، وذلك معنى تقريرهم على دينهم.

ولو أوصى بكتابة كتب الحساب والطب وسائر العلوم نفذت الوصية.

ولو أوصى ببناء مسجد أو حسينية أو نحوها نفذت الوصية، وإن لم يجز في دينه، إذ هم مكلفون بالفروع.

ولو أوصى بقضاء صلاة أو صيام عنه حسب دينه جاز، لمشروعية عباداتهم لديهم، وليست بمحرمة في شريعة الإسلام حتى تلغى الوصية، نعم لو كانت الوصية أن يعمل المسلم بذلك أشكل، إذ لا تشرع في

---

(١) سورة النساء: الآية ٤٦.

دیننا، ولو أوصى ببناء كنيسة للمارة وللعبادة، ففيه احتمالات، البطلان لأن ما يكون جزؤه غير مشروع فهو غير مشروع، والصحة وصرف الكل في المارة، لأن البناء لا مانع منه وإنما الصرف في العصيان فيه المانع، فإن كنيسة العبادة فيه المانع لا كنيسة المارة، وصرف نصف المبلغ الموصى به في كنيسة المارة لأنه من باب ضم الجائز إلى غير الجائز في باب الوصية، والظاهر الثالث بعدم وجه لحصة الجميع أو بطلان الجميع، فتأمل.

وهل تكره أجرة رم الكنائس الموجودة لأنه إعانة على خلاف الإسلام، كما ذهب إليه غير واحد، أم لا لأصالة العدم، احتمالان، والظاهر الثاني، وإن كان الأول لا يخلو من وجه، خصوصاً إذا قلنا بأن فتوى الفقيه في التسامح كما ذهب إليه غير واحد.

ثم إن ما ذكرناه في هذه المسألة إنما هو حكم الموضوعات المذكورة بالعنوان الأولي، فإذا وجد هناك مجوز أو محرم بعنوان ثانوي، كان الحكم تابعاً له.

هذا كله في باب الكنايس وما أشبه، أما مدارسهم ومكتباتهم ونحوها فإن كانت في ذلك تضعيف الإسلام والمسلمين أو تقوية لهم لم يجز، وإلاّ جاز لأصالة الجواز.

ولا يجوز لهم فتح التبشير إلى المسلمين قطعاً، ولا يحق لإنسان أن يساعدهم على ذلك، ولكن هل يجوز لنا إطلاق سراحهم في تبشير الوثنيين ومن أشبه، وإذا جاز فهل يجوز لنا مساعدتهم على ذلك فيما إذا دار الأمر بين بقاء اولئك كفاراً ملحدين أو نصارى مثلاً، احتمالان، من أنه إعانة على الباطل، ومن أن الاعتراف بالألوهية والرسالة في الجملة أفضل.

أما سائر فرق الكفار كالوثني والبهائي ومن إليهم، فالظاهر عدم جواز إجازة بنائهم لمراكز عبادتهم أو مراكز تبشيرهم، لعدم إقرار الإسلام لهم، وهو من نشر الباطل، كما أن الواجب إزالة ذلك كله.

وهل تجوز الإزالة في بلاد الكفر كأن يهدم الإنسان محل الأصنام في الهند أو يحطم الصنم، الظاهر ذلك إذا لم تلزم مفسدة، كما فعل إبراهيم (عليه السلام)، فإن وجود هذه الأمور مبغوضة لله سبحانه، كما أن الظاهر جواز حيازة الأبقار التي تعبد من دون الله تعالى، لأنها لا مالك لها، والله العالم.

(مسألة ٢٢١): في قتال أهل البغي.

والبغي لغة: الطلب، وحيث إن الظالم يطب شيئاً يسمى باغياً، إذ الطلب قد يكون بالحق، وقد يكون بالباطل، قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فيما آتاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخرةَ﴾[١]، وقال: ﴿فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ﴾[٢].

والبغاة في اصطلاح الشرع والمتشرعة: هم الذين يخرجون على الدولة الإسلامية الصحيحة القائمة، سواء كانت بقيادة الرسول والإمام أو نائبهما الخاص أو العام حتى الفقيه الجامع للشرائط إذا كان رئيس الدولة أو كان موكلا لرئيس الدولة، كان الخروج عليها من مصاديق البغي، والخارجون محكومون بحكم البغاة، وقد نزل فيهم قوله تعالى: ﴿وَإِن طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فإن بَغَتْ إِحْدأهما عَلَى الأخرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ فإن فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وأَقْسِطُوا إن اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[٣].

والآية بظاهرها تشمل ما إذا كانت طائفتان متحاربتين، أو كان إمام عادل خرجت عليه طائفة، فإذا ظهر بوادر الانشقاق والخلاف وجب الإصلاح حتى قبل الاقتتال، لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحيلولة دون وقوعه، بل مناط الآية موجود فيه إن لم نقل بأن المراد باقتتلوا (إرادة الاقتتال)، لأن الفعل قد يستعمل في الإرادة، كالعكس، كما ذكره في كتاب المغني وغيره، ومنه ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ﴾[٤] أي أردتم.

وكيف كان، فإذا حصل الاقتتال وجب الإصلاح من كل إنسان يأتي منه ذلك، على سبيل الكفاية، كما هو المستفاد عرفاً من ظاهر الآية، ولو لا الروايات لكان ظاهر الآية أن قبل البغي الذي هو بعد الاقتتال لا يكون أهل الخروج محكوماً بكونهم خوارج، ولهم أحكامهم الخاصة، والحاصل أن ظاهر الآية أن حكم الخروج إنما يتحقق بعد إصرار أحد الطرفين أو الذي عبر عنه به (تبغي)، فإن أصرّت الطائفة الخارجة على

---

(١) سورة القصص: الآية ٧٧.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٩.

(٣) سورة الحجرات: الآية ٩.

(٤) سورة المائدة: الآية ٦.

الاستمرار و لم تقبل الصلح وجب قتالهم عن جد، بعد أن كان القتال أولاً فجائياً.

وغاية القتال الرجوع إلى حكم الله تعالى، والخلود إلى قبول الدولة العادلة، فلا حق في الانتقام والتشفي، وهذا ما اشار إليه بقوله ﴿واقسطوا﴾[1]، فإن القسط يستعمل بمعنى الظلم، كقوله تعالى: ﴿وَأما الْقاسِطُونَ فَكانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً﴾[2]، وبمعنى العدل، ومنه يسمي الميزان بالقسطاس.

ثم إن تسمية الخوارج مؤمنين في الآية الكريمة، لأن الإيمان له إطلاقات، مجرد الإسلام حتى الجامع مع النفاق، والإيمان مع الولاية فقط، والإيمان الكامل كما قال تعالى: ﴿إنما الْمُؤْمِنُونَ الَّذينَ إذا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[3].

---

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) سورة الجن: الآية ١٥.

(٣) سورة الأنفال: الآية ٢.

(مسألة ٢٢٢): لا إشكال ولا خلاف في وجوب قتال من خرج على إمام عادل، أما عدم الإشكال والخلاف فلأن دعوى الإجماع على ذلك مستفيض، وفي الجواهر الإجماع بقسميه عليه، والوجوب عيني إذا ندب الإمام أو نائبه أو كان الاحتياج إلى الجميع، وكفائي إذا لم يندب أشخاصاً خاصين، و لم يكن الحرب يتوقف على جميع المؤمنين، وذلك للأدلة العامة التي تقدمت جملة منها في جهاد الكفار.

والمراد بالقتال المحاربة، لكن لما كان الهدف إخضاعهم للحق فإن أمكن بدون اقتتال كان ذلك مقدماً، والقتال يحصل بالوسائل المتبعة في كل زمان حسب ذلك الزمان، فإذا احتاج القتال إلى مقدمات ولو تدريب سنوات وجب ذلك.

والمراد بالخارج من أخذ السلاح وحارب، أما إذا لم يأخذ السلاح كما لو خرجت مظاهرات أو أخذت تكون الأحزاب فهل يسمى خارجاً أو لا، احتمالان، من المناط، ومن أنه لا يصدق عليه القتال، وظاهر الأدلة القتال الفعلي، والثاني أولى.

نعم لا إشكال في جواز أو وجوب تبديد المتظاهرين أو إخمادهم ولو بإعطائهم مطالبهم المشروعة، وكذلك بالنسبة إلى الأحزاب، وذلك لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودفع المنكر وما أشبه.

والمراد بالإمام العادل كل من كان منصوباً من قبل الله، أو من قبل أوليائه، فيشمل الحكم الفقيه المتولي لأمر البلاد.

كما أن الظاهر أن ذلك لا يصدق على من آذى الإمام وسجنه وما أشبه فيما إذا لم يكن الإمام متولياً لأزمة المسلمين، لعدم صدق الأدلة، وإن كان فاعل ذلك مهدور الدم، لكن ليس كل هدر دم يلازم صدق الخروج.

ويدل على الحكم في الجملة متواتر الروايات العامة أو الخاصة الواردة في علي (عليه السلام) وإن كان بين الروايات تدافعاً، وهو أنه هل الخارجون كفار أم لا.

وهناك طائفتان من الروايات، تدل كل طائفة على أحد الطرفين، فمما يدل على أنهم كفار:

ما رواه الطوسي في أماليه، عن الأصبغ بن نباتة، قال: جاء رجل إلى علي (عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين، هؤلاء الذين نقاتلهم، الدعوة واحدة، والرسول واحد، والصلاة واحدة، والحج واحد، فبم نسميهم

قال (عليه السلام): «بما سماهم الله تعالى في كتابه»، فقال: كل ما في كتاب الله أعلمه، فقال (عليه السلام): «أما سمعت الله يقول في كتابه: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجاتٍ وَآتَيْنا عيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّناتِ وَأَيَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ وَلكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾[1]، فلما وقع الاختلاف كنا نحن أولى بالله عز وجل وبدينه وبالنبي (صلى الله عليه وآله) وبالكتاب وبالحق، فنحن الذين آمنوا وهم الذين كفروا، وشاء الله من قتلهم فقتلناهم بمشيته وإرادته»[2].

وعن الباقر (عليه السلام)، قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «يا معشر المسلمين قاتلوا أئمة الكفر، إنهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون»، ثم قال: «هؤلاء القوم هم ورب الكعبة، يعني أهل صفين والبصرة والخوارج»[3].

وعن أبي الطفيل، قال: سمعت علياً (عليه السلام) يوم الجمل وهو يحض الناس على قتالهم ويقول: «والله ما رمي أهل هذه الآية بكنانة قبل اليوم، ﴿فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾[4]» الحديث.

وعن جميل بن دراج، قال: قال رجل لأبي عبد الله (عليه السلام): الخوارج شكاك، فقال: «نعم»، قال: فقال بعض أصحابه: كيف وهم يدعون البراز، قال: «ذلك مما يجدون في أنفسهم»[5].

إلى غيرها، بالإضافة إلى ما دل على أنهم أسوأ ممن حارب الرسول (صلى الله عليه وآله) كالمروي عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه ذكر الذين حاربهم علي (عليه السلام) فقال: «أما إنهم أعظم حرباً ممن حارب رسول الله (صلى الله عليه وآله)»، قيل له: وكيف ذلك يا بن رسول الله، قال: «لأن أولئك كانوا جاهلية، وهؤلاء قرؤوا القرآن وعرفوا فضل أهل الفضل فأتوا ما أتوا بعد البصيرة»[6].

بل يظهر ذلك من قوله (صلى الله عليه وآله): «يا علي حربك حربي».

إلى غيرها من الروايات

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥٣.

(٢) المستدرك: ج٢ ص٢٥٤ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٣) المستدرك: ج٢ ص٢٥٤ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(٤) المستدرك: ج٢ ص٢٥٤ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح٥.

(٥) الوسائل: ج١١ ص٦٠ الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدو ح٦.

(٦) الدعائم: ج١ ص٣٨٨ باب ذكر قتال أهل البغي ح١.

الكثيرة الصريحة أو المشيرة إلى ذلك.

نعم في جملة من الروايات أنهم ليسوا كفاراً، فعن أبي جعفر (عليه السلام) أنه سئل عن الذين قاتلهم علي (عليه السلام) من أهل القبلة أكافرون هم، قال: «كفروا بالأحكام وكفروا بالنعم كفراً ليس ككفر الذين دفعوا النبوة و لم يقروا بالإسلام، ولو كانوا كذلك ما حلت لنا مناكحتهم ولا ذبائحهم ولا مواريثهم»[1].

وعن محمد بن داود، بإسناده عن علي (عليه السلام)، أنه سئل عن أهل الجمل أمشركون هم، قال: «لا، بل من الشرك فروا» قيل: فمنافقون، قال: «لا، إن المنافقين لا يذكرون الله إلاّ قليلاً»، قيل: فما هم، قال: «إخواننا بغوا علينا فنصرنا عليهم»[2].

وعن جعفر (عليه السلام)، عن أبيه (عليه السلام): «إن علياً (عليه السلام) لم يكن ينسب أحداً من أهل حربه إلى الشرك ولا إلى النفاق، ولكنه كان يقول: هم إخواننا بغوا علينا»[3].

قال في الوسائل: هذا محمول على التقية، والظاهر كذلك فإن الطائفة الثانية لا تنافي الطائفة الأولى، إذ الحديث الأول معلوم مراده، إذ الكفر بعلي (عليه السلام) ليس كالكفر بالرسول (صلى الله عليه وآله) كما أن الكفر بالرسول (صلى الله عليه وآله) ليس كالكفر بالله تعالى، ولذا فالظاهر كون الطائفة الأولى هي المتعينة، أما نكاحهم وذبائحهم فلا إشكال في أن المشهور المنصور أنهم في ذلك بحكم الكفار، وكذلك في النجاسة وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم بعد الموت، وغير ذلك، كما مر تفصيل ذلك في كتاب الطهارة.

---

(١) الدعائم: ج١ ص٣٨٨.

(٢) المستدرك: ج٢ ص٢٥٥ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح١٨.

(٣) المستدرك: ج٢ ص٢٢٥ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح١٩.

(مسألة ٢٢٣): هل يشترط في الخوارج أن يكونوا في منعة وكثرة، بحيث لا يمكن تفريق كلمتهم إلاّ بسوق الجيوش، كما قال به الشيخ وابن إدريس وابن حمزة، أم لا، كما قال بذلك جمع آخر كالعلامة وغيره، بل النفر اليسير حتى الواحد والاثنين وما أشبه إذا خرجوا كانوا خوارج، احتمالان.

استدل للأول: بانصراف الأدلة عن مثل الواحد والاثنين، وبأن علياً (عليه السلام) أمر في ابن ملجم بالإحسان إليه، ولو كان محكوماً بحكم الخوارج كان اللازم التشدد عليه.

واستدل للثاني: بالمنع عن الانصراف، ولا دلالة في كلام الإمام بالنسبة إلى ابن ملجم، والمسألة بحاجة إلى التأمل.

نعم لا إشكال في أن عدم دخولهم في الخوارج إذا قلنا بذلك لا ينفي عنهم حكم القتل وما أشبه إذا دخلوا في المحارب الذي أشهر السلاح للإخافة، كما ذكر في كتاب الحدود، أو في من يلزم جرحه أو ما أشبه من باب الأمر بالمعروف أو نحو ذلك.

وهل يشترط في جريان حكم الخوارج أن يكونوا خارجين عن قبضة الإمام في بلد أو بادية، أما إذا كانوا تحت قبضته فلا يحكم عليهم بحكم الخوارج، كما عن الشيخ وابن حمزة وابن إدريس، أم لا يشترط ذلك، احتمالان.

استدل للأول: بأن علياً (عليه السلام) لم يجز حكم الخوارج على الذين كانوا تحت نفوذه وفي قبضته، كما روي أن علياً (عليه السلام) كان يخطب فقال رجل بباب المسجد: لا حكم إلاّ لله، تعريضاً بعلي (عليه السلام) أنه حكم في دين الله الرجال، فقال علي (عليه السلام): «كلمة حق يراد بها باطل، لكم علينا ثلاث، لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا اسم الله فيها، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا، ولا نبدؤكم بقتال»[1].

وروي هذه الرواية باختلاف يسير أيضاً.

ولما روي من إشكالات ابن كوا وقد تركه علي (عليه السلام) بدون أن يتعرض له، ولترك علي (عليه السلام) ابن ملجم وصاحبه مع علمه بأنهم خوارج، ولما روي من أن علياً (عليه السلام)

---

(١) الدعائم: ج١ ص٣٩٣، المستدرك: ج٢ ص٢٥٤ الباب ٣٤ من أبواب جهاد العدو ح٩.

قال كلمة بليغة بمناسبة، فقال أحد الخوارج: «قاتله الله من كافر ما أفقهه»[1] فلم يتعرض له الإمام.

ولما روي من أن الإمام مر بباب المسجد، فرأى أعمى جالساً في وسط الطريق، فأمره الإمام بالتنحي، فقال الأعمى: من أنت، قال: علي، قال: الأعمى ما عليك إلاّ أن تجيب عن الدماء التي أرقتها في حروبك مع المسلمين، فلم يتعرض له علي (عليه السلام)، فمر بعد ذلك مالك الأشتر، فأمر الأعمى بالتنحي، قال الأعمى: ومن أنت، قال: مالك، قال: أجيبك بما أجبت به إمامك، قال مالك: وبماذا أجبت إمامي، قال الأعمى: ما عليك إلاّ أن تجيب عن الدماء التي أرقتها في حروبك مع المسلمين، فترع مالك سيفه وضرب عنق الرجل.

إلى غيرها من القصص الواردة الدالة على أن الإمام لم يكن يتعرض لهم.

لكن الظاهر عدم خصوصية لكون الخارجي خارجاً عن قبضة الإمام، لإطلاق الأدلة وعدم دلالة ما ذكر، إذ هذه الروايات إن تمت شرائط الحجية فيها لم تدل على المراد، فإن عدم تعرض الإمام (عليه السلام) لهم إنما هو مثل عدم تعرض الرسول (صلى الله عليه وآله) للمنافقين، مع أن الله سبحانه قال: ﴿جاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنافِقينَ﴾[2]، فإنه (عليه السلام) لم يكن يتمكن حسب الموازين الظاهرية من قتلهم وقد كثروا في بلاده، كما يظهر لمن راجع التاريخ.

كما أن الرسول (صلى الله عليه وآله) كان كذلك بالنسبة إلى المنافقين.

أما ما أيد به الجواهر قول الشيخ بقوله: نعم قد يقال إن حكم البغاة لم يعلم إلاّ من فعل علي (عليه السلام)، كما اعترف به الشافعي وغيره، ولم يثبت لنا شيء من فعله فيما عدا الفرق الثلاثة، وقد كانوا كذلك، ففيه: إن الإطلاقات كافية في التمسك كتمسكنا بكل إطلاق وإن كان الفعل الصادر عنهم (عليهم السلام) خاصاً بمورد خاص.

ثم هل يشترط في الخوارج المحكومين بالأحكام المذكورة أن يكونوا على المباينة بتأويل يعتقدونه كما عن

(١) نهج البلاغة: الحكمة ٤٢٠.

(٢) سورة التوبة: الآية ٧٣.

الشيخ وابني حمزة وإدريس أم لا، احتمالان.

استدل للأول: بأن الطوائف الثلاثة كانوا على شبهة، فأصحاب الجمل وصفين كانت شبهتهم دم عثمان، والنهروان كانت شبهتهم التحكم.

وردّ بالإطلاقات وبأن أصحاب معاوية والجمل لم تكن لهم شبهة كما يدل على ذلك الروايات الدالة على أنهم لم يكن له شبهة، ففي خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام): أنه لما فرغ أمير المؤمنين (عليه السلام) من أهل النهروان قال: «لا يقاتلهم أحد بعدي إلاّ من هم أولى بالحق منهم»(1).

وفي خبر، عن جعفر (عليه السلام) قال: «ذكرت الحرورية عند علي (عليه السلام) قال: إن خرجوا على إمام عادل أو جماعة فقاتلوهم، وإن خرجوا على إمام جائر فلا تقاتلوهم، فإن لهم في ذلك مقالاً»(2).

وفي خبر جميل بن دراج، قال: قال رجل لأبي عبد الله (عليه السلام): الخوارج شكاك، فقال: «نعم»، قال: فقال بعض أصحابه: كيف وهم يدعون إلى البراز، قال: «ذلك مما يجدون في أنفسهم»(3).

وفي نهج البلاغة، عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا تقتلوا الخوارج بعدي فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه، يعني معاوية وأصحابه»(4).

فإن الظاهر من هذه الروايات أنه لم يكن شك لمعاوية وأصحابه الأقربين، كما أن التاريخ يدل على أنه لم يكن شك لعائشة وصاحبيهما وإنما أقدموا على ما أقدموا طلباً للدنيا، أما الخوارج فكانوا شاكين لأنهم لم يكونوا يعرفوا الإمام من قبل.

ثم إن الظاهر أن حكم الخوارج من النجاسة والكفر وعدم ترتيب آثار المسلم عليهم في النكاح والموت وغيرها إنما هي في الخارج على الإمام المعصوم، أما الخارج على الفقيه الحاكم فليس حكمه إلاّ الحرب بتوابعه، وذلك لأن الأدلة الدالة على تلك الأحكام ظاهرها الخارج على الإمام كما لا يخفى.

كما أن الكلام في هذا الكتاب حول البغاة الذين تجري عليهم الأحكام

---

(1) الوسائل: ج11 ص60 الباب 26 من أبواب جهاد العدو ح4.

(2) الوسائل: ج11 ص60 الباب 26 من أبواب جهاد العدو ح3.

(3) الوسائل: ج11 ص60 الباب 26 من أبواب جهاد العدو ح6.

(4) الوسائل: ج11 ص60 الباب 26 من أبواب جهاد العدو ح13.

الخاصة بهم، وإلاّ فقد يجب قتلهم لكونهم محاربين، أو لأنهم نصاب، أو لاستحلالهم دماء المسلمين، وتكفيرهم أمير المؤمنين (عليه السلام)، أو إنكار سائر ضروريات الدين، كما ذكره الجواهر وغيره.

ثم إنه قد نقل عن بعض العامة اعتبار أن يكون الخارجي قد نصب إماماً لنفسه، ولا دليل على ذلك.

كما أن الخارجي إذا تاب قبل منه، لفعل علي (عليه السلام) بالخوارج، قال موسى بن طلحة بن عبيد الله، وكان فيمن أسر يوم الجمل وحبس فيمن حبس من الأسارى بالبصرة، قال: كنت في سجن علي (عليه السلام) بالبصرة حتى سمعت المنادي ينادي: أين موسى بن طلحة بن عبيد الله، قال: فاسترجعت واسترجع أهل السجن، وقالوا: يقتلك، فأخرجني إليه، فلما وقفت بين يديه، قال لي: «يا موسى»، قلت: لبيك يا أمير المؤمنين، قال: «قل أستغفر الله»، قلت: استغفر الله وأتوب إليه، ثلاث مرات، قال لمن كان معي من رسله: «خلوا عنه» وقال لي: «اذهب حيث شئت وما وجدت لك في عسكرنا من سلاح أو كراع فخذه، واتق الله فيما تستقبله من أمرك واجلس في بيتك» فشكرت وانصرفت[1].

كما أن الظاهر استحباب أن لا يبدؤوا بالقتال حتى يكونوا هم البادين، لفعل علي والحسين (عليهما السلام) في حروبه وفي كربلاء، وسيأتي ما يدل عليه في المسألة التالية، وهي أنه إذا علم الخوارج بالحق ومع ذلك عاندوا فلا إشكال في أنه لا يجب دعاؤهم إلى الكف، إلاّ إذا احتمل النفع من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإتمام الحجة، ولكن مع ذلك يستحب دعاؤهم.

فعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إن دعا أهل البغي قبل القتال فحسن، وإلاّ فقد علموا ما يدعون إليه وينبغي أن لايبدؤهم به، كما أنهم إذا جهلوا الحق وجب دعاؤهم»[2]، للمناط في قتال الكفار، بل إطلاقات بعض الأدلة، ولأدلة عدم العقاب إلاّ بعد البيان، كقوله سبحانه: ﴿ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[3].

---

(١) المستدرك: ج٢ ص٢٥٢ الباب ٢٣ من أبواب جهاد العدو ح٥.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٦٧ الباب ٣١ من أبواب جهاد العدو ح١ و٢ و٣.

(٣) سورة الإسراء: الآية ١٥.

(مسألة ٢٢٤): أحكام قتال البغاة كأحكام قتال الكفار في جميع الجهات، إلاّ ما استثني، فالشهيد في معركتهم لا يغسل ولا يكفن، والمقتول منهم بحكم الكافر في أنه لا يصلى عليه ولا يجرى عليه أحكام المسلمين، بناءً على المختار.

والإنصاف أن القول بأن قاتلي عمار ومن أشبه، وقاتل أمير المؤمنين (عليه السلام) وقتلة الحسين (عليه السلام) مسلمون يجري عليهم أحكام الإسلام من أبعد البعيد، بالإضافة إلى النصوص التي عرفتها في أن الخارج على هؤلاء كفار.

فعن علي (عليه السلام) أنه قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إن الله قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدي، كما كتب عليهم الجهاد مع المشركين» فقلت: «يا رسول الله وما الفتنة التي كتب علينا فيها الجهاد»، قال: «فتنة قوم يشهدون أن لا اله إلاّ الله وأني رسول الله وهم مخالفون لسنتي طاعنون في ديني»، فقلت: «فعلى ما نقاتلهم يا رسول الله وهم يشهدون أن لا إله إلاّ الله وأنك رسول الله»، فقال: «على إحداثهم في دينهم وفراقهم لأمري واستحلالهم دماء عترتي»[١].

وعن علي (عليه السلام) أنه حرض الناس على القتال يوم الجمل فقال: ﴿فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾[٢] ثم قال: «والله ما رمي أهل هذه الآية سهم قبل اليوم»[٣].

وعنه (عليه السلام) أيضاً أنه قال يوم صفين: «اقتلوا بقية الحزب وأولياء الشيطان اقتلوا من يقول كذب الله ورسوله وتقولون صدق الله ورسوله»[٤].

وفي الحديث ما مضمونه: إن معاوية قال للحسين (عليه السلام): هل تعلم ما صنعنا بأصحاب أبيك، ثم قال: قتلناهم وصلينا عليهم وكفناهم، قال الحسين (عليه السلام): أما إذا صار الحكم لنا قتلنا شيعتك ولا نصلي عليهم ولا ندفنهم[٥].

إلى غيرها من الروايات الصريحة أو شبه الصريحة، ومنه يعلم أن هذه

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٦١ الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدو ح٧.

(٢) سورة التوبة: الآية ١٢.

(٣) الدعائم: ج١ ص٢٨٥ باب قتال أهل البغي ح٦.

(٤) الدعائم: ج١ ص٣٩٠ باب قتال أهل البغي ح٧.

(٥) كشف الغمة: ج٢ ص٢٤٣، والاحتجاج: ج٢ ص٢٩٧.

الحرب واجبة على من وجب حرب المشركين عليه، وساقطة عمن تسقط تلك الحرب عنه، وكيفية الوجوب هنا ككيفية الوجوب هناك، ويحرم الفرار عنه، ولا تجوز مخالفة الإمام أو الفقيه.

وأما مخالفة أهل صفين للإمام (عليه السلام) حيث رفع معاوية المصاحف، فقد كان خطاءً منهم وغروراً، كما صرح به النص والتاريخ، قال عبد الرحمن بن سلمى: شهدت صفين مع علي (عليه السلام) فنظرت إلى عمار بن ياسر فقد حمل وأبلى وانصرف وقد انثنى سيفه من الضرب وكان مع علي (عليه السلام) جماعة قد سمعوا قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) لعمار: «يا عمار تقتلك الفئة الباغية» فكان لا يسلك وادياً إلاّ اتبعوه، فنظر إلى هاشم بن عتبة المرقال صاحب راية علي (عليه السلام)، وقد ركز الراية وكان هاشم أعور، فقال له عمار: يا هاشم أعوراً وجبناً لا خير في أعور لا يغشى الناس، فانتزع هاشم الراية وهو يقول:

(أعور يبقى أهله محلا) (قد عالج الحياة حتى بلا) (لابد أن يغل أو يغلا).

فقال عمار: أقدم يا هاشم، إلى أن قال: فحملا جميعاً فما رجعا حتى قتلا[1].

وعن علي (عليه السلام) أنه أعطى الراية يوم الجمل محمد بن الحنفية وأقامه بين يديه وقدم الحسن (عليه السلام) على الميمنة، والحسين (عليه السلام) على الميسرة ووقف خلف الراية على بغلة رسول الله (صلى الله عليه وآله) الشهباء، قال ابن الحنفية: فدنا منا القوم ورشقونا بالنبل وقتلوا رجلاً، فالتفت إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فرأيته نائماً قد استثقل نوماً، فقلت: يا أمير المؤمنين على مثل هذا الحال تنام وقد نضحونا بالنبل وقتلوا رجلاً منا هلك الناس، فقال علي (عليه السلام): لا لأراك إلاّ تحن حنين العذراء، الراية راية رسول الله (صلى الله عليه وآله) فأخذها وهزها وكانت الريح في وجوهنا فانقلبت عليهم، فحسر علي (عليه السلام) عن ذراعه وشد عليهم، فضرب بسيفه حتى صبغ كم قبائه وانحنى سيفه[2].

إلى غيرها من النصوص.

والظاهر أن قتل الأرحام والوالدين لا كراهة فيه هنا، كما لا كراهة فيه في قتل المشركين لأن مصلحة

---

(١) دعائم الإسلام: ج١ ص٣٩٢.

(٢) دعائم الإسلام: ج١ ص٣٩٢.

تقدم الإسلام والإيمان أهم من كل مصلحة، بل تدل عليه الآية الكريمة: ﴿قُلْ إنْ كانَ آباؤُكُمْ﴾[1] الآية، وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) بعد أن ذكر قتالهم تحت راية رسول الله (صلى الله عليه وآله) الآباء وسائر الأرحام: «فلما علم الله منا الصدق أنزل علينا النصر».

وكذلك يؤيده قتل الآباء والأرحام في قصة موسى (عليه السلام)، مما ذكر في القرآن الحكيم: ﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بارِئِكُمْ﴾[2].

---

(١) سورة التوبة: الآية ٢٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ٥٤.

(مسألة ٢٢٥): أهل البغي ينقسمون إلى قسمين:

الأول: ذو الفئة، بمعنى أن يكون لهم إمام وجماعة يرجعون إليها، وهؤلاء يجهز على جريحهم ويتبع مدبرهم ويقتل أسيرهم.

والثاني: من لا فئة له، وإنما جمعهم الأطماع أو ما أشبه، أو كانت لهم فئة ثم قتل رئيسهم وتبددت كلمتهم، وهؤلاء يحاربون لتفرق كلمتهم، فلا يتبع مدبرهم ولا يجهز على جريحهم، ولا يقتل أسيرهم.

قال في الجواهر: بلا خلاف في شيء من ذلك، إلاّ ما نقله الدروس عن الحسن، من أنهم يعرضون على السيف فمن تاب منهم ترك وإلاّ قتل، بل عن المنتهى والتذكرة نسبته إلى علمائنا، بل عن الغنية الإجماع عليه صريحاً.

نعم لا إشكال في أنه إذا رأى الإمام الصلاح في قتل إنسان أو التجهيز على جريح أو اتباع مدبر جاز له ذلك، كما قتل علي (عليه السلام) بعض الأسارى.

وكيف كان، فيدل على الحكم بالإضافة إلى أن علياً (عليه السلام) لم يعرضهم على السيف، متواتر الروايات: قال جعفر بن غياث: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الطائفتين من المؤمنين، إحداهما باغية والأخرى عادلة، فهزمت العادلة الباغية، قال: «ليس لأهل العدل أن يتبعوا مدبراً، ولا يجهزوا على جريح، ولا يقتلوا أسيراً»[1].

وهذا إذا لم يبق من أهل البغي أحد، ولم يكن فئة يرجعون إليها، فإذا كانت لهم فئة يرجعون إليها فإن أسيرهم يقتل ومدبرهم يتبع وجريحهم يجهز عليه.

والظاهر أن المراد بعدم بقاء أحد من أهل البغي أحد يخشى منه جمع كلمتهم، ولم فلولهم لا أي فرد منهم، كما لا يخفى.

وروى تحف العقول، عن أبي الحسن الثالث (عليه السلام) أنه قال في جواب مسائل يحيي بن أكثم: «أما قولك أن علياً (عليه السلام) قتل أهل صفين مقبلين ومدبرين وأجهز على جريحهم، وأنه يوم الجمل لم يتبع مولياً ولم يجهز على جريح ومن ألقى سلاحه أمنه ومن داخل داره أمنه، إن أهل الجمل قتل إمامهم ولم تكن له فئة يرجعون إليها، وإنما

(١) انظر: الوسائل: ج١١ ص٥٥ الباب ٢٢ من أبواب جهاد العدو ح١، والمستدرك: ج٢ ص٢٥٢ ح١.

رجع القوم إلى منازلهم غير محاربين ولا مخالفين ولا منابذين ورضوا بالكف عنهم، فكان الحكم فيهم رفع السيف عنهم والكف عن أذاهم إذا لم يطلبوا عليه أعواناً، وأهل صفين كانوا يرجعون إلى فئة مستعدة وإمام يجمع لهم السلاح والدروع والرماح والسيوف، ويسني لهم العطاء ويهيئ لهم المنازل ويعود مريضهم ويجبر كسيرهم ويداوي جريحهم ويحمل راجلهم ويكسو حاسرهم ويردهم فيرجعون إلى محاربتهم وقتالهم، فلم يساو بين الفريقين في الحكم لما عرفت في قتال أهل التوحيد، لكنه شرح ذلك لهم فمن رغب عرض على السيف أو يتوب عن ذلك»[1].

وعن ابن شريك قال: لما هزم الناس ليوم الجمل قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا تتبعوا مولياً، ولا تجهزوا على جريح، ومن أغلق بابه فهو آمن»، فلما كان يوم صفين قتل المقبل والمدبر وأجهز على جريح، فقال أبان بن تغلب لعبد بن شريك: هاتان سيرتان مختلفتان، فقال إن أهل الجمل قتلوا طلحة والزبير، وإن معاوية كان قائماً بعينه وكان قائدهم[2].

وفي الدعائم، عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال (عليه السلام): «سار علي (عليه السلام) بالمن والعفو في عدوه من أجل شيعته، لأنه كان يعلم أنه سيظهر عليهم عدوهم من بعده، فأحب أن يقتدي من جاء بعده به، فيسير في شيعته بسيرته ولا يجاوز فعله، فيرى الناس أنه تعدى وظلم، إذ انهزم أهل البغي وكان لهم فئة يلجؤون إليها طلبوا وأجهز على جرحاهم واتبعوا وقتلوا ما أمكن اتباعهم وقتلهم، وكذلك سار علي (عليه السلام) في أصحاب صفين لأن معاوية ما أمكن اتباعهم وقتلهم وكذلك سار علي (عليه السلام) في أصحاب صفين، لأن معاوية كان وراءهم، وإذا لم يكن لهم فئة لم يطلبوا و لم يجهز على جرحاهم لأنهم إذا ولوا تفرقوا»[3].

وعن أبي حمزة الثمالي، قال: قلت لعلي بن الحسين (عليه السلام): بم سار علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فقال: «إن أبا اليقظان كان رجلاً حاداً فقال: يا أمير المؤمنين بم تسير في هؤلاء

---

(١) تحف العقول: ص١١٦ و٤٨٠ الطبعة الثانية.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٥٥ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(٣) دعائم الإسلام: ج١ ص٣٩٤.

غداً، فقال: بالمنّ كما سار رسول الله (صلى الله عليه وآله) في أهل مكة»[1].

وعن الأصبغ بن نباتة، إن أمير المؤمنين (عليه السلام) يوم الجمل لما قتل طلحة والزبير وقبض على عائشة وانهزم أصحاب الجمل نادى مناديه: لا تجهزوا على جريح، ولا تتبعوا مدبراً، ومن ألقى سلاحه فهو آمن، ثم عاد ببغلة رسول الله (صلى الله عليه وآله) الشهباء فركبها، ثم قال: «تعال يا فلان يا فلان» حتى جمع إليه زهاء ستين شيخاً كلهم من همدان قد تنكبوا الترسة وتقلدوا السيوف ولبسوا المغافر فسار وهم حوله حتى انتهى إلى دار عظيمة فاستفتح، ففتح له فإذا هو بنساء يبكين بفناء الدار فلما نظرن إليه صحن صيحة واحدة وقلن: هذا قاتل الأحبة، فلم يقل لهن شيئاً، وسأل عن حجرة عائشة ففتح له بابها وسمع بينها كلام شبه بالمعاذير: لا والله وبلى والله، ثم خرج فنظر إلى امرأة أدماء طويلة فقال لها: «يا صفية»، فأتته مسرعة فقال: «ألا تبعدين هؤلاء الكلبات، يزعمن أني قاتل الحبة، ولو كنت قاتل الأحبة لقتلت من في هذه الحجرة ومن في هذه» وأومأ إلى ثلاث حجر، فذهبت إليهن وقالت لهن فما بقيت في الدار صائحة إلاّ سكتت ولا قائمة إلاّ قعدت.

قال الأصبغ: وكان في إحدى الحجر عائشة ومن معها من خاصتها، وفي الأخرى مروان بن الحكم وشباب من قريش، وفي الأخرى عبد الله بن الزبير وأهله، فقيل للأصبغ: فهلا بسطتم أيديكم على هؤلاء فقتلتموهم، أليسوا هؤلاء كانوا أصحاب القرحة فلم استبقيتموهم، قال: قد ضربنا والله بأيدينا إلى قوائم سيوفنا وأحددنا أبصارنا لكي يأمرنا فيهم بأمر فما فعل وأوسعهم عفواً[2].

إلى غيرها من الروايات الكثيرة التي ذكرها المستدرك وغيره.

هذا والظاهر أن الحكم فيمن لا فئة له بالعفو والكف رخصة لا عزيمة، لتكرر لفظ العفو في الروايات الظاهر في أن ذلك للإمام، وإلاّ لا يسمى عفواً كما لا يخفى، ولقوله (عليه السلام): «لو كنت قاتل الأحبة...» إلخ، فإن ظاهره أنه له (عليه السلام)، إذ لا

(١) الوسائل: ج١١ ص٥٨ الباب ٢٥ من أبواب جهاد العدو ح٤ و٥.

(٢) المستدرك: ج٢ ص٢٥١ الباب ٢٢ من أبواب جهاد العدو ح١.

يصح أن يقال مثل ذلك لمن ليس له أن يقتل، والظاهر أن الإمام (عليه السلام) إنما فعل ذلك لمصلحة الشيعة الآتين من بعده.

ولما رواه النعماني بسنده، عن أبي خديجة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «إن علياً (عليه السلام) قال: كان لي أن أقتل المولي وأجهز على الجريح، ولكن تركت ذلك للعافية من أصحابي إن خرجوا لم يقتلوا، والقائم (عليه السلام) له أن يقتل المولي ويجهز على الجريح».

ولقوله (عليه السلام) إن ما عمله سيرة الرسول (صلى الله عليه وآله) في أهل مكة[1]. ومن المعلوم أنه كان له (صلى الله عليه وآله) أن يقتل أهل مكة ويأسرهم.

كما أن عدم تعرضه (عليه السلام) لمروان وعبد الله ومن أشبههم كان عفواً، وإلاّ فإنهم أراقوا دماء المسلمين بغير حق، فكان له (عليه السلام) عليهم حق القصاص، فتأمل.

كما أن الظاهر أن للإمام أن يأمر بأن يفعل بأهل الفئة مثل ما يفعل بأهل غير ذي الفئة، من المنّ والصفح، كما منّ علي (عليه السلام) على أهل النهروان مع أن فئتهم كانت باغية.

ثم الظاهر أنه إذا لم يعلم بعض الجيش بحكم الإمام في الكف والعفو وفعل خلاف ذلك كان هدراً ولم يكن عليه ولا على بيت المال شيء.

ويدل عليه ما رواه الكليني بسنده، عن أبي حمزة الثمالي، قال: قلت لعلي بن الحسين (عليه السلام): إن علياً (عليه السلام) سار في أهل القبلة بخلاف سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله) في أهل الشرك، قال: فغضب ثم جلس ثم قال: «سار والله فيهم بسيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوم الفتح، إن علياً (عليه السلام) كتب إلى مالك وهو على مقدمته في يوم البصرة بأن لا يطعن في غير مقبل ولا يقتل مدبراً ولا يجهز على جريح، ومن أغلق بابه فهو آمن، فأخذ الكتاب فوضعه بين يديه على القربوس من قبل أن يقرأه، ثم قال: اقتلوهم، فقتلهم حتى أدخلهم سكك البصرة، ثم فتح الكتاب فقرأه، ثم أمر منادياً فنادى بما في الكتاب»[2].

(١) الوسائل: ج١١ ص٥٧ الباب ٢٥ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٥٥ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح٢.

(**مسألة ٢٢٦**): المشهور بين الفقهاء أنه لا يجوز سبي ذراري البغاة ولا تملك نسائهم، وادعى الجواهر تبعاً للتحرير الإجماع عليه، لكن كأن الإجماع لم يتحقق عند المختلف والمسالك، فنسباه إلى المشهور.

وقد نقل عن الحسن أن للإمام ذلك، والظاهر من الوسائل والمستدرك التوقف حيث عنونا الباب بقولهما: باب حكم سبي أهل البغي وغنائمهم.

واستدل المشهور: بالأصل الذي مقتضاه أن المسلم محترم وحرّ، فانتهاك حرمته بالسبي واستعباده خلاف الأصل، وبما دل على أن الإمام الحجة (عليه السلام) يطبق السبي عليهم، المفهوم منه أن قبله لا سبي. وببعض الروايات الدالة على أنهن مسلمات وأنهن في دار الهجرة.

والكل محل نظر، إذ الأصل منقطع بالدليل، وإذا كانت هناك مصلحة راجحة في العدم كالتقية فلا إشكال في رفع الحكم، وبعض الروايات لا بد من حملها على الكراهة أو التقية جمعاً.

وكيف كان، فظاهر الأدلة موافقة للحسن، والأدلة الدالة على موافقة الحسن على أربع طوائف:

طائفة تقول: بأن الخوارج كفار أو أسوء من الكفار، الذي مقتضاه أن حكمهم حكم الكفار.

وطائفة تقول: بأن علياً (عليه السلام) منّ عليهم كما منّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) على أهل مكة، مما ظاهره أنه كان له أن يستعبدهم كما كان لرسول الله (صلى الله عليه وآله) ذلك.

وطائفة تدل صراحة على أن أهل البغي يؤسرون.

وطائفة تدل على أن علياً (عليه السلام) أسر بالفعل البغاة وقرره.

وأمام هذه الطوائف الأربع لابد وأن تحمل عدم أسره في بعض المواضع على التقية، وأن التقية مهما كانت إلى زمان الحجة (عليه السلام) الذي ترفع فيه التقية فمقتضى الحكم عدم الأسر، وعليه فالإجماع المدعى بعد كونه مخدوشاً صغرىً محتمل الاستناد بل ظاهر الاستناد ومثله ليس بحجة كما قرر في الأصول.

هذا هو مقتضى الصناعة، أما الاحتياط فواضح المناط، والغالب أن الذي نذكره من الفتاوى المخالفة لما يترائى من المشهور إنما نذكره بقصد ذكر ما يستفاد من الأدلة، أما مخالفة المشهور إن ثبتت

الشهرة فلا إشكال في أنها مشكلة إذا لم يكن هناك احتياط يقتضي مخالفتهم.

وكيف كان فالطائفة التي تدل على أنه (عليه السلام) أسر البغاة، فهو مشهور في كتب السير ووالتواريخ وشروح نهج البلاغة عند تفسير قوله (عليه السلام): «قبح الله هبيرة فعل فعل السادة وفر فرار العبيد»[1].

حيث إن بعض النواحي من بني ناجية خرجوا على الإمام ومنعوا الصدقات، فأرسل الإمام (عليه السلام) إليهم من بدد جمعهم وقتلهم وأسرهم وأتى بهم إلى علي (عليه السلام)، فاشتراهم والي الإمام هبيرة وأعتقهم وأرسل بعض الثمن إلى الإمام و لم يرسل أكثره، ولما طالبه الإمام (عليه السلام) بذلك فر إلى معاوية.

فإنه لو لم يجز ذلك لم يكن معنى لتقرير الإمام ولأخذه الثمن ومطالبته البقية.

والطائفة التي تدل على أن أهل البغي يؤسرون، ما عن الدعائم، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) إنه قال: «يقاتل أهل البغي ويقتلون بكل ما يقتل به المشركون إذا قدر عليهم».

وأما الطائفتان الأخريان فقد تقدم بعضها، وإليك بعضها الآخر[2]:

ففي خبر عبد الله بن سليمان، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن الناس يروون أن علياً (عليه السلام) قتل أهل البصرة وترك أموالهم، فقال: «إن دار الشرك يحل ما فيها، وإن دار الإسلام لا يحل ما فيها»، فقال (عليه السلام): «إن علياً (عليه السلام) إنما منّ عليهم كما منّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) على أهل مكة، وإنما ترك علي (عليه السلام) لأنه كان يعلم أن سيكون له شيعة وأن دولة الباطل ستظهر عليهم فأراد أن يقتدى به في شيعته، وقد رأيتم آثار ذلك هو ذا سائر في الناس مسيرة علي (عليه السلام)، ولو قتل علي (عليه السلام) أهل البصرة جميعاً واتخذ أموالهم لكان ذلك له حلالاً، لكنه منّ عليهم ليمنّ على شيعته من بعده»[3].

فإن هذا الحديث نص في أن

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٤٤.

(٢) الدعائم: ج١ ص٣٩٣.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٥٩ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح٦.

الإمام لم يفعل ذلك، للمصلحة الخاصة به، إذ لا توجد مثل هذه المصلحة في سائر الفقهاء فإن الإمام هو القمة التي ينظر إليها بخلاف سائر الفقهاء، فالحكم الأولي الحلية إلاّ ما خرج بالدليل.

وخبر زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام): «لو لا أن علياً (عليه السلام) سار في أهل حربه بالكف عن السبي والغنيمة للقيت شيعته في الناس بلاءً عظيماً» ثم قال: «والله لسيرته كانت خيراً لكم مما طلعت عليه الشمس»[1].

وخبر أبي بكر الحضرمي، سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «لسيرة علي (عليه السلام) في أهل البصرة كانت خيراً لشيعته مما طلعت عليه الشمس، إنه علم أن للقوم دولة فلو سبأهم لسبيت شيعته»، قلت: فأخبرني عن القائم (عليه السلام) ثم يسير بسيرته، قال: «لا، إن علياً (عليه السلام) سار فيهم بالمنّ لما علم من دولتهم، وأن القائم (عليه السلام) يسير فيهم بخلاف تلك السيرة لأنه لا دولة لهم»[2].

وخبر الحسن بن هارون بياع الأنماط، قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) جالساً فسأله معلى بن خنيس: أيسير الإمام بخلاف سيرة علي (عليه السلام)، قال: «نعم، وذلك أن علياً (عليه السلام) سار بالمنّ والكف لأنه علم أن شيعته سيظهر عليهم، وأن القائم (عليه السلام) إذا قام سار فيهم بالسيف والسبي، إنه يعلم أن شيعته لن يظهر عليهم من بده أبداً».

ويؤيد ذلك أن الإمام (عليه السلام) أقنع من طلب قسمة الفيء والسبي، بأن في النساء عائشة واحترامها يقتضي عدم سبيها[3]، لوضوح أن الجواب إقناعي، إذ عدم سبيها لا ينافي عدم سبي سائر النساء والذراري، قال مروان بن الحكم: لما هزمنا علي (عليه السلام) يوم البصرة ردّ على الناس أموالهم، من أقام بينة أعطاه ومن لم يقم بينة أحلفه، فقال له قائل: يا أمير المؤمنين أقسم الفيء بيننا والسبي، قال: فلما أكثروا قال: أيكم يأخذ أم المؤمنين في سهمه، فكفوا[4].

والروايات بهذه المضامين كثيرة مذكورة في الوسائل والمستدرك فراجعهما.

لكن ليعلم أن جواز السبي على القول به إنما هو

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٥٧ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٥٧ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح٢.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٥٧ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٥٩ الباب ٢٤ من أبواب جهاد العدو ح٥.

فيما إذا خرجت النساء أيضاً، أو كن بحكم الخارجيات في إعانة الرجال ورضاهم، وإلاّ فإن بقين على ما هنّ عليه من موالاة الدولة الإسلامية الصحيحة غير راضيات بفعل الرجال، لم يجز سبيهن بلا إشكال، لانصراف أدلة الجواز إلى المتعارف من مشاركة الرجال والنساء في الخروج، ففي ما عدا ذلك يحفظ احترام المسلمة حسب الأدلة الأولية.

(**مسألة ٢٢٧**): المشهور بين الفقهاء أن أموال البغاة التي لم يحوها العسكر إنما هي ملك، ولا يحق للمسلمين التصرف فيها، سواء كانت منقولة أو غير منقولة.

واستدلوا لذلك بما تقدم في مسألة السبي، وقد عرفت الإشكال فيه، وأن ظاهر الأدلة أن حال مالهم حال أموال الكفار المحاربين، أما الأموال التي حواها العسكر فقد اختلفوا فيه اختلافاً كبيراً، فالمرتضى وابن إدريس والفاضل في بعض كتبه والشهيد في الدورس قالوا لا يؤخذ، بل عن الأول في ناصرياته لا أعلم خلافاً من الفقهاء فيه، بل عن السرائر إجماعاً، والتذكرة نسبته إلى كافة العلماء.

ولكن العماني والإسكافي والشيخ في النهاية والخلاف والجمل والقاضي والحلبي وابن حمزة والفاضل في المختلف والشهيد الثاني والكركي ذهبوا إلى أنها تقسم، واختاره المحقق، بل عن المختلف نسبته إلى الأكثر، وعن الخلاف الإجماع على ذلك.

استدل القائلون بعدم التقسيم: بالأصل المتقدم، وبسيرة علي (عليه السلام) في أهل البصرة، فإنه أمر بردّ أموالهم، فقد روي أن علياً (عليه السلام) لما هزم الناس يوم الجمل، قالوا له: يا أمير المؤمنين ألا تأخذ أموالهم، قال: «لا، لأنهم تحرموا بحرمة الإسلام فلا تحل أموالهم في دار الهجرة»[1].

وروى أبو قيس أن علياً (عليه السلام) نادى: «من وجد ماله فيأخذه» فمر بنا رجل فعرف قدراً نطبخ فيها، فسألناه أن يصبر حتى ينضج فلم يفعل، فرمى برجله فأخذه[2].

وخبر مروان المتقدم وغيره.

أما الظاهر الذي يدل على التقسيم، فهو ما رواه العماني: إن رجلاً من عبد القيس قام يوم الجمل فقال: يا أمير المؤمنين ما عدلت حين تقسم بيننا أموالهم ولا تقسم بيننا نساءهم ولا أبناءهم، فقال له: إن كنت كاذباً فلا أماتك الله حتى تدرك غلام ثقيف، وذلك أن دار الهجرة حرمت ما فيها وأن دار الشرك أحلت ما فيها، فأيكم يأخذ أمه من سهم»، فقام رجل فقال: وما غلام ثقيف يا أمير المؤمنين، فقال: «عبد لا يدع لله حرمة إلاّ انتهكها»، قال: يقتل أو يموت،

(١) الوسائل: ج١١ ص١٥٨ الباب ٢٥ من أبواب جهاد العدو ح٧.

(٢) الجواهر: ج٢١ ص٣٤٠.

قال: «بل يقصمه الله قاصم الجبارين»(١).

وما رواه الدعائم، عن علي (عليه السلام) أنه قال: «وما أجلبوه به عليكم واستعانوا به على حربكم وضمه عسكرهم وحواه فهو لكم، وما كان في دورهم فهو ميراث»(٢).

وعنه (عليه السلام) أنه قال: «ما أجلب به أهل البغي من مال وسلاح وكراع ومتاع وحيوان وعبد وأمة وقليل وكثير فهو فيء يخمس ويقسم كما يقسم غنائم المشركين»(٣).

وفي حديث ثالث أنه (عليه السلام) قال: «وما كان بالعسكر فهو لكم مغنم»(٤).

وفي خبر أبي بصير، عن الصادق (عليه السلام) الطويل أن بعض الخوارج جادلوا علياً (عليه السلام)، ومن جملة كلامهم أنهم قالوا: وأحلت لنا الكراع والسلاح، إلى أن قال: فقال على (عليه السلام): «وأحلت لكم سبي الكراع والسلاح وسبي الذراري» إلى أن قال: «ومن خرج من بيعتنا فقد خرج من الدين وصار ماله وذراريه بعد دمه حلالاً»(٥).

إلى غيرها من الروايات التي يجدها المتتبع في المستدرك وغيره، بالاضافة إلى أنه لو جاز سبي الذرية كان سبي المال جائزاً بطريق أولى، ومن المعلوم أن سبايا علي (عليه السلام) في قصة بني ناجية كانوا مع الملابس، ولا فرق بين الملابس وغير الملابس.

---

(١) المستدرك: ج٢ ص٢٥٣ الباب ٢٣ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٢) الدعائم: ج١ ص٣٩٥ باب غنائم أهل البغي ح٢.

(٣) الدعائم: ج١ ص٣٩٦ باب غنائم أهل البغي ح٢.

(٤) الدعائم: ج١ ص٣٩٥ باب ذكر الحكم على غنائم أهل البغي ح١.

(٥) المستدرك: ج٢ ص٢٥٣ الباب ٢٣ من أبواب جهاد العدو ح٩.

(**مسألة ٢٢٨**): الظاهر أن ما يتلف حال الحرب من الدواب والملابس والسلاح وغيرها من الخوارج لا يضمنها المؤمنون، وإن قلنا لا حق لهم في أموالهم، لملازمة الحرب لذلك، كما أن الظاهر أن ما يستفيد منه المؤمنون من دوابهم وسلاحهم في حال الحرب، كما إذا قتل المؤمن أحدهم وأخذ سيفه أو دابته لا بأس بالانتفاع به في حال الحرب، لملازمة ذلك للحرب كما لا يخفى، وبه أفتى الجواهر وغيره.

ويجوز قتل الأسير والإجهاز على الجريح إذا رأى الإمام ذلك صلاحاً كما تقدم.

وإذا أسر الأطفال أطلقوا إن رآه الإمام صلاحاً، وحبسوا إن رآه صلاحاً، لأن أمر الحرب موكول بيد الإمام وهو القاضي فيه، واستعبدوا إن رآه صلاحاً كما تقدم، وهل يجوز قتلهم احتمالان، من رفع القلم عن الصبي[1]، ومن أنه قد يكون القتل صلاحاً.

لكن الظاهر عدم جواز ذلك بالنسبة إلى المشركين، فكيف بالخوارج، ولذا تقدم أن النبي (صلى الله عليه وآله) اختبر الأطفال بالإنبات.

والظاهر أن كل ما أتلفه الخوارج من مال ودم كانوا ضامنين له، لأصالة ذلك، وفرق بينهم وبين الكفار، لأن «الإسلام يجب ما قبله»[2] إذا أسلموا، وإذا لم يسلموا كان كل أموالهم هدراً، بخلاف الخارجي الذي استسلم فإنه يشمله الدليل، فتأمل. أما عدم أخذ علي (عليه السلام) من الطوائف الثلاث، فلعله لعدم تمكنه، أو عدم كونه صلاحاً في نظره (عليه السلام).

وهكذا للإمام حق القصاص والحد والتعزير بما ارتكبوه من منكر، بل في الجواهر دعوى عدم الخلاف على ذلك، وعن العلامة دعوى الإجماع عليه.

ثم إنه لا يشترط الحرب في الأحكام التي ذكرناها، فإذا خرجوا على الإمام وانهزموا قبل الحرب كان الحكم كما تقدم.

وفي المقام مسائل كثيرة نكتفي منها بهذا القدر، وليكن هذا آخر كتاب الجهاد، وفقنا الله سبحانه له في الدنيا، ولثواب المجاهدين في الآخرة، ونسأل الله أن يرد عز المسلمين وسيادتهم ببركة الجهاد في سبيله والله الموفق المستعان، سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) دعائم الإسلام: ج١ ص١٩٤ والخصال باب التسعة ح٩.

(٢) البحار: ج٤٠ ص٢٣٥.

كتاب

الأمر بالمعروف والنـهي عن المنكر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1].

(من) في «منكم» إما تبعيضية، أي إن هذا واجب كفائي على بعض المسلمين لا على كلهم، وعلى هذا فقوله ﴿هم المفلحون﴾ معناه أن أولئك كامل الفلاح، لوضوح أن الآتي بالواجب الكفائي أفضل من غيره، فقوله ﴿هم﴾ من قبيل ﴿هم العدو﴾ فليس معناه أن غيرهم ليس مفلحاً، بل معناه أكملية فلاح الآمر الناهي من فلاح غيره، كما أن معنى ﴿هم العدو﴾ أشدية عداوة هؤلاء من عداوة غيرهم.

وهذا المعنى أي كون (منكم) للتبعيض أقرب إلى المتفاهم العرفي، وأكثر انطباقاً لما ذكره الفقهاء من وجوبهما كفاية، كما أنه أولى بالنظر إلى الدليل العقلي الذي يقول بأن تشريع هذين الواجبين لأجل إقامة الدين، وإقامة الدين تحصل بمجرد قيام جماعة بهذين الواجبين.

ثم إن (أمة) في الآية إنما هي بالنظر إلى مجموع المسلمين، وإلاّ فليس اللازم على الكفائية قيام الأمة بالأمر والنهي، بل يكفي قيام إنسان واحد إذا تم المطلوب.

وكذا لا إشكال في عدم كفاية الأمة فقط فيما إذا لم يتم المطلوب بالأمة، بأن كان المعروف والمنكر بحيث لا يحصل الأول ولا يترك الثاني إلاّ بقيام جميع الأمة، فإنه يستفاد من الآية بالمناط، والحاصل أن ذكر الأمة

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

من باب الغالب، وإلاّ فقد يكفي الواحد، وقد لا يكفي إلاّ جميع الناس.

وإما أن (من) في «منكم» نشوية، كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ﴾ أي أن نشوءكم من التراب[1] ــ على أحد التفسيرين، فإن التراب يصبح نباتاً أو حيوانا بسبب نزول المطر ونحوه، والنبات والحيوان يصبحان منياً، كما قال سبحانه: ﴿مِنْها خَلَقْناكُمْ وفيها نُعيدُكُمْ﴾[2].

وعلى هذا المعنى لــ (من) فالواجب الأمر والنهي على كل الأمة، فتكون هذه الآية الكريمة من قبيل قوله سبحانه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[3]، وعلى هذا المعنى فــ (هم المفلحون) في مقابل عدم الفلاح، فمن لم يأمر و لم ينه لم يكن مفلحاً أصلا.

وإن قلت: فكيف يسقطان إذا انقلع التارك للمعروف والناهي للمنكر و لم يجبا على بقية الأمة.

قلت: ذلك لفقد الموضوع، فالآية تقول إن الأمر والنهي واجبان على كل الأمة، وإنما يسقطان من بعض الأمة إذا فقد موضوعهما، ويكون الإيجاب على الجميع بلحاظ قيام البعض إنما هو لمصلحة أن يرى كل إنسان نفسه مكلفاً، فلا يقول إن الواجب ليس موجهاً إليه بالذات، حتى يكون زعمه عدم توجه الواجب إليه بالذات سبباً لترك الناس الأمر بالمعروف، كما هو المشاهد الآن، فإن غالب الناس حيث يرون كفائية الواجب لا يقومون به، ونتيجة ذلك ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذا المعنى الثاني لــ (منكم) أقرب إلى الاعتبار، وإن كان أبعد من ظاهر لفظ (منكم)، ومن ما ذكره الفقهاء وفهموه من كفائية الأمر والنهي.

ثم الظاهر من (يدعون) ومن (لتكن) الوجوب، وعليه فالمراد بــ (الخير) ما تجب الدعوة إليه، مثل الإسلام، فإن الدعوة إليه واجبة، فإن مثل هذا وإن كان قسماً من الأمر بالمعروف

---

(١) سورة غافر: الآية ٦٧.

(٢) سورة طه: الآية ٥٥.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٠٩.

إلاّ أن العرف يرى فرقاً بين مثل الدعوة إلى الإسلام أو الإيمان، وبين مثل الأمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ولذا ذكر كل واحد منهما في الآية مستقلاً، ويحتمل أن يكون (لتكن) و(يدعون) لمطلق الترغيب الشامل للواجب والمستحب، فـ(الخير) عبارة عن مطلق الخير كبناء المساجد وإطعام الفقير وما أشبه ذلك.

ثم حيث إن ظاهر (لتكن) و(يأمرون) صورة ومادة الوجوب، حيث إن مادة (أمر) للوجوب مثل صيغته، فالظاهر من (المعروف) الأمور الواجبة كالصلاة اليومية والزكاة الواجبة ونحوهما.

ويحتمل أن يراد بـ (المعروف) كل ما هو معروف عقلاً أو شرعاً، وبعبارة أخرى كلما أمر به الشارع أمراً خاصاً كالصلاة أو أمراً عاماً لينطبق عقلاً على موارد خاصة كالإحسان إلى الحيوان، فإن حسنه عقلي، لكن بمعنى أن العقل بنفسه يدرك حسنه، ويشمله (كلي شرعي) هو قوله سبحانه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ والْإِحْسانِ﴾[1].

وعلى هذا المعنى، أي كون المراد (كل معروف عقلاً أو شرعاً) يكون (لتكن) و(يأمرون) للأعم من الواجب والمستحب.

والمعنى الأول ـــ أي الوجوب ـــ أقرب إلى ظاهر الأمر، صورة ومادة، والمعني الثاني أقرب إلى المتفاهم العرفي ولو بالقرائن الخارجية.

ومثل الكلام في (يأمرون بالمعروف) الكلام في (ينهون عن المنكر) مع اختلاف لا يخفى على البصير.

ثم إنك قد علمت أن (المفلحون) يحتمل فيه (كامل الفلاح) كما يحتمل فيه (أصل الفلاح) هذا بعض الكلام في الآية المباركة، والله أعلم بحقيقة مراده.

وقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[2]، (كنتم) لمجرد الربط لا للماضوية، إذ الخيرية مستمرة لا خاصة بالمخاطبين، كما أن المخاطبين كانوا مستمرين على خيريتهم لا أنهم كانوا كذلك في الماضي فقط، إلاّ إذا قلنا بأن الخطاب كل لحظة بالنسبة إلى الكل، فكل جماعة من المسلمين

---

(١) سورة النحل: الآية ٩٠.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٠٩.

متدرجة على طول الزمن، كانت خير أمة، وهذا بعيد جداً.

ثم إن كونهم (خير) يحتمل أن يكون بمعنى الأفضلية كما هو الظاهر، لكنه يرد عليه أن سائر الأمم إن كان في تشريعهم الأمر والنهي وفعلوا، فلا امتياز لهذه الأمة، وإن لم يفعلوا فلم يكونوا خيراً حتى تكون هذه الأمة خيراً منهم، وإن لم يكن في تشريعهم الأمر والنهي فما وجه تخيرهم حتى تكون هذه الأمة خيراً منهم، الأ ترى أنه لو أمر المولى عبده زيداً بأمر، ولم يأمر عبده عمرواً بمثل ذلك الأمر، لم يصح أن يقال زيد خير من عمرو، لأن زيداً عمل بالأمر، إذ من لم يأمره المولى لم يكن وجه لمبغوضيته.

أقول: الظاهر بمعونة الآيات والأخبار الأخر أن سائر الأمم كان في تشريعهم الأمر والنهي، كقوله سبحانه: ﴿لَوْلا يَنْهاهُم الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبارُ﴾[1]، وكقوله تعالى: ﴿كانُوا لا يَتَناهَوْنَ عَنْ مُنكَرٍ فَعَلُوهُ﴾[2]، وكالحديث الوارد: إن الله تعالى قال لشعيب: إني معذب من قومك مائة ألف وغيرها.

والمراد بخيرية الأمة باعتبار أن تلك الأمم أيضاً كان فيهم خير باعتبار أنهم متدينون ويعملون بالأحكام في الجملة، ألا ترى أنه لو كان هناك نفران، أحدهما يعمل بجميع الواجبات والآخر يعمل ببعض الواجبات، يصح أن يقال إن الأول خير من الثاني.

ثم إن معنى (أخرجت) ظهرت، والمخرج هو الله سبحانه، أخرجهم بما جعل لهم من الشرائع، فإنهم وإن كانوا بين الناس إلاّ أنهم ظهروا بمبدأ جديد، فكما أن الظهور الجسمي ظهور، كذلك الظهور الروحي قسم آخر من الظهور.

والمراد بـــ (الناس) غير المسلمين، لأنهم هم الذين يرون ظهور هؤلاء، وإلاّ فالقوم الظاهرون لا يظهرون على أنفسهم، وقوله (تأمرون) كالعلة لـــ (خير أمة) لا (لأخرجت) وإن كان الثاني أقرب، ويلزم على القاعدة البلاغية أن يكون (تأمرون) قيداً (لأخرجت) إذ الظهور مقدم على القاعدة، فليس الإخراج لأنهم يأمرون، وإنما كونهم خيراً لأنهم يأمرون، والآية ظاهرة في الفعلية

---

(١) سورة المائدة: الآية ٦٣.

(٢) سورة المائدة: الآية ٧٩.

لا في الإنشائية، أي إن فعلية أنهم يأمرون جعلهم خيراً، لا أن لهم شأنية الأمر بما شرع لهم من الأمر والنهي وإن لم يأمروا، فكونهم خيراً دائر مدار فعلية الأمر والنهي.

وكقضية تاريخية نقول: إن المسلمين لم يزالوا منذ ظهورهم إلى اليوم يأمرون وينهون، منتهى الأمر إن الأمر والنهي يكون في بعض الأحيان بالمستوى المطلوب، كما يكون في بعض الأحيان بمستوى دون المطلوب.

ثم إن الظاهر أن خيرية الأمة تصدق بقيام جملة معتد بها منهم بالأمر، فلا يلزم في خيرية المجموع من حيث المجموع قيام الكل، والمفهوم من الآية بقرينة الخارج أن خيرية كل فرد فرد إنما هي بقيامه بالذات بهذا الواجب، فلو لم يقم إما لانتفاء الموضوع، وإما عصياناً فليس خيراً، نعم إذا لم يقم لانتفاء الموضوع وكان له الاستعداد للقيام عند وجود الموضوع كان خيراً، لما انطوى عليه من الشأنية.

وقال تعالى: ﴿الَّذينَ إنْ مَكَّنَّاهم فِي الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ ونَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾(١)، التمكين من الله إما بمعنى تهيئة الأسباب فإن كل فعل من العبد تصح نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنه سبحانه هو الذي هيأ الأسباب، كما أنه تصح نسبته إلى العبد باعتبار أنه المباشر المريد القائم، وعليه يحمل قوله سبحانه: ﴿وَما رَمَيْتَ إذ رَمَيْتَ ولكِنَّ اللَّهَ رَمى﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾(٣)، وقوله: ﴿وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِداً﴾(٤)، إلى غيرها من الآيات، وإما بمعنى التمكين التشريعي أي فوضنا إليهم المكنة، وعلى الأول تشمل الآية الذين جاؤوا إلى الحكم اغتصاباً لكنهم يأمرون وينهون، أما على الثاني فالآية خاصة بالذين وكل الله إليهم الحكم، لكن المعنى الأول لا يناسب الظاهر الذي هو المدح لهؤلاء، كما أن المعنى الثاني لا يناسب الإطلاق، وحيث يدور الأمر بينهما فالمعنى الثاني أنسب

(١) سورة الحج: ٤١.

(٢) سورة الأنفال: ١٧.

(٣) سورة الواقعة: الآية ٦٤.

(٤) سورة الكهف: الآية ١٧.

بالآية.

ثم إن الظاهر من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة تعميم الصلاة والزكاة على الناس الذين هم مسيطرون عليهم، لا أنهم بأنفسهم يؤدون الصلاة ويعطون الزكاة، وعلى هذا فهل أن الأمر والنهي أيضاً بهذا المعنى، وهذا خلاف الظاهر، أم بمعنى أنهم بأنفسهم يأمرون وينهون، وهذا خلاف وحدة السياق، لكن خلاف وحدة السياق أولى بالنظر إلى مجموع الآية والقرائن الخارجية.

ثم إن احتمال أن معنى الآية تمكنهم بأنفسهم من الصلاة، حيث لا يكون هناك عائق عن صلاتهم الاختيارية، ومن الزكاة بأن يكون لهم مال يزكونه، فهو في غاية البعد.

كما أن الظاهر من الزكاة القدر المخرج من المال بأي وجه كان، لا الزكاة الاصطلاحي، ومثله قوله تعالى: ﴿وَأَوْصاني بِالصَّلاةِ والزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيًّا﴾(١)، وفي الزيارة: «أشهد أنك قد أقمت الصلاة وآتيت الزكاة»، وعليه فتشمل اللفظة الخمس أيضاً، فلا يقال لماذا كررت الزكاة في الآيات والأخبار، ولم يذكر الخمس إلاّ نادراً، والله العالم.

وقال تعالى: ﴿لَوْ لا يَنْهاهُم الرَّبَّانِيُّونَ والْأَحْبارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ ما كانُوا يَصْنَعُونَ﴾(٢) (لولا) للتشريع والتوبيخ، أي (لماذا)، ولم يذكر الأمر بالمعروف، لأنهما كالظرف والجار والمجرور، إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا، وذلك لأن كل نهي عن المنكر هو في الحقيقة أمر بمعروف، وكل أمر بالمعروف هو في الحقيقة نهي عن المنكر، فإنك إذا قلت لإنسان تارك للصلاة صل، كان في الحقيقة نهياً عن ترك الصلاة، وإذا قلت لإنسان يشرب الخمر لا تشرب الخمر، كان في الحقيقة امر له بترك الشرب.

و(الربانيون) هم المنسوبون إلى الرب سبحانه وتعالى، وهم العباد الذين يغلب عليهم كونهم يعبدون الله سبحانه، سواء كانوا علماء أم لا، و(الأحبار) هم العلماء الذين يغلب عليهم كونهم علماء سواء كانوا عباداً أم لا، واختصاص التحريض بهذين الطائفتين، لأنهم ألصق بالله سبحانه وبأحكامه فهم أولى بالنهي عن المنكر،

(١) سورة مريم: الآية ٣١.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦٣.

ولعل النهي عن المنكر في تشريعهم كان خاصاً بهما، وإن كان الظاهر من جملة من الآيات والأخبار أنهما كانا عامين لكل الفئات، وعليه فالتشريع إنما توجه إليهما لأولويتهما من خاصية الارتباط الأكثر بالله تعالى عملاً أو علماً، ولأنهما نافذان في المجتمع يسمع كلامهما، وهذه الأولوية موجودة في دين الإسلام أيضاً.

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «لنحملن ذنوب سفهائكم على علمائكم»[1]، إلى غيرها من الروايات.

واختصاص قوله (الإثم) و(أكل السحت) بالذكر، لأنهما الأمران الظاهران على المجتمع المنغمس في المعاصي، فاللسان يأتي منه الكذب والنميمة والغيبة والبهتان إلى غيرها من المعاصي التي عدت إلى ثلاثة وثلاثين معصية مركزها اللسان، وأكل السحت أيضاً له أنواع من ربا وأكل أموال اليتيم ونحوها، و(السحت) إما أشد أنواع الحرام وإما مطلق الحرام الذي ينسب إلى الأكل، فلا يقال للغيبة أو الزنا سحت، وإنما يقال لأكل أموال اليتيم، ولا يخفى أن التقريع بهذين من باب المثال، وإلاّ فكل منكر يجب أن ينهى عنه الرباني والأحبار، ولذا قال سبحانه: ﴿كانُوا لا يَتَناهَوْنَ عَنْ مُنكَرٍ فَعَلُوهُ﴾[2]، والآية وإن كانت في أهل الكتاب لكن بالاستصحاب أو بوحدة المناط يفهم منها انسحاب الحكم بالنسبة إلى المسلمين.

ثم إن نهي الرباني والحبر إنما يراد به على نحو المتعارف، فإن هناك أناساً ديدنهم الأمر والنهي، في قبال أناس لا يعتادون ذلك، فلا يلزم الأمر والنهي بكل ساعة ولكل منكر مما لم يتعارف، كأن يخرج الإنسان من داره صباحاً فينهى كل من لقيه في عصر تفشي المنكرات، أو أن يطرق كل باب ليقول لهم لماذا تفعلون كذا أو لماذا تتركون كذا من الواجبات، نعم لعله يمكن أن يقال إن أقل المراتب واجبة، والمراتب الخارقة غير جائزة مما يوجب الاستهزاء والوهن مما لم يرض بهما الشارع، والمراتب المتوسطة مستحبة بأن يكون شديداً قوياً

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤١٥ الباب ٧ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح٣.

(٢) سورة المائدة: الآية ٧٩.

مستمراً في الأمر والنهي مما يرى في بعض رجال العلم والدين.

ثم إن قوله سبحانه (يفعلون) إما مجاز، لأن الترك ليس فعلاً على قول مشهور، اللهم إلاّ إذا قلنا بتجدد الأكوان في المبحث الفلسفي المعروف، وإما حقيقة ويراد بالفعل الذي أوجب تركهم الأمر والنهي، وذلك عبارة عن تكالبهم على الدنيا وأخذهم الرشوة على سكوتهم، والأول أقرب سياقاً، والثاني أقرب عقلاً، والله العالم.

هذا كله من الكتاب الحكيم، وهناك آيات أخر تدل على ذلك صريحاً أو تلميحاً، لا تخفى دلالتها على الفطن العارف.

وأما السنة: فروايات كثيرة تدل على وجوبها أو رجحانها.

كقول النبي (صلى الله عليه وآله): «إذا أمتي تواكلت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فليأذنوا بوقاع من الله»(١)، ومعنى (تواكلت) وكل بعضهم الأمر والنهي إلى بعض، ومن المعلوم أن ذلك فيما إذا لم يقم البعض قياماً مستمراً، وإلاّ سقط حيث انتهى الموضوع.

وقال (صلى الله عليه وآله) أيضاً: «كيف بكم إذا فسدت نساؤكم وفسق شبابكم ولم تأمروا بالمعروف ولم تنهوا عن المنكر»، فقيل له: ويكون ذلك يا رسول الله، فقال: «نعم، وشر من ذلك، وكيف بكم إذا أمرتم بالمنكر ونهيتم عن المعروف»، فقيل له: ويكون ذلك يا رسول الله، فقال: «نعم، وشر من ذلك، كيف بكم إذا رأيتم المعروف منكراً والمنكر معروفاً»(٢).

فإن الإنسان إذا زوال المنكر رآه حسناً، كما قال سبحانه: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً﴾(٣) بالإضافة إلى أن الإنسان إذا ربي في مجتمع المنكرات لا يلبث إلاّ أن يرى ما يفعلون حسناً تقليداً واعتماداً على الكبار.

وقال (صلى الله عليه وآله) أيضاً: «إن الله عز وجل ليبغض المؤمن الضعيف الذي لا دين له»، فقيل له: وما المؤمن الذي لا دين له، قال: «الذي لا ينهى عن المنكر»(٤)، والمراد لا دين كامل

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٣٩٤ الباب ١ من أبواب الأمر والنهي ح٥.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٣٩٦ الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي ح١٢.

(٣) سورة فاطر: الآية ٨.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٣٩٩ الباب ١ من أبواب الأمر والنهي ح٢٣.

له، وإلاّ لم يكن وجه لتسميته مؤمناً كما هو واضح.

ومعنى (لا يرى) [1] لا يعمل، لا أنه يرى الاستحلال لأنه يصبح بذلك كافراً.

وقال أيضاً: «لا يزال الناس بخير ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، وتعاونوا على البر، فإذا لم يفعلوا ذلك نزعت منهم البركات، وسلط بعضهم على بعض، ولم يكن لهم ناصر في الأرض ولا في السماء»[2].

فإنه إنما تعمر الدنيا ويكثر الخير بالتعاون وبقلع جذور الفساد وقيام الناس بما هو صلاح، فإذا ندت هذه الأشياء الثلاثة لا تكون بركة، كما أن الأشرار إذا لم ينهوا عن المنكر تجرؤوا وتسلطوا على الحكم، فيكون هناك تسلط بعض على بعض، ولا ناصر لهم في الأرض، لأن الأخيار لا تسمع كلمتهم بعد ذلك، ولا في السماء لأن الله لا يستجيب لهم دعوة حيث تركوا أمره وحيث لم يأتوا بالسبب الموجب لنتيجة، فيكون حالهم حال من يدعو أن يهب الله له ولداً وهو لا يتزوج، فإنه لا يستجاب له دعاء.

وجاء رجل من خثعم فقال: يا رسول الله أخبرني ما أفضل الإسلام، قال (صلى الله عليه وآله): «الإيمان بالله»، قال: ثم ماذا، قال: «صلة الرحم»، قال: ثم ماذا، قال: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فقال الرجل: فأي الأعمال أبغض إلى الله، قال: «الشرك بالله»، قال: ثم ماذا، قال: «قطيعة الرحم»، قال: ثم ماذا، قال: «النهي عن المعروف والأمر بالمنكر»[3].

ومن المعلوم أن جعل صلة الرحم بعد الإيمان، وقطيعة الرحم بعد الشرك من باب أن الرسول (صلى الله عليه وآله) كان يلاحظ حالة السائل أو السامع في الكلام، كما هو شأن كل بليغ، وبهذا يجمع بين الروايات المختلفة من هذه القبيل، فلعل الرجل كان يريد الرسول (صلى الله عليه وآله) تحريضه على الصلة والأمر والنهي.

إلى غيرها من الروايات الكثيرة المذكورة في الوسائل والمستدرك والبحار وغيرها.

وأما الإجماع، فلا إشكال فيه من أحد، إذ ذهب إلى وجوبها في الجملة كافة الفقهاء

---

(١) إشارة إلى الحديث السابق حيث قال (صلى الله عليه وآله): «فكيف بكم إذا رأيتم المعروف منكرا، والمنكر معروفا».

(٢) الوسائل: ج١١ ص٣٩٨ الباب ١ من أبواب الأمر والنهي ح١٨.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٣٩٦ الباب ١ من أبواب الأمر والنهي ح١١.

من غير خلاف ينقل عن أحد، بل دعوى الإجماع على ذلك متواترة، وإن كان ربما يخدش في كبرى الإجماع بأنه محتمل الاستناد بل مقطوعه، ومثل هذا الإجماع ليس بحجة.

وأما العقل، فلا إشكال في أنه يحسن الأمر بالحسن، ويقبح الأمر بالقبيح، كما لا إشكال أنه يوجبهما فيما إذا أوجب ترك المعروف وفعل المنكر الفساد واختلال النظام، وكفى به دليلا في الجملة، لأنه لا يراد بالدليل العقلي شمول الدليل لكل الصغريات، بل يكفي في صدق الدليل العقلي وجوده في الجملة. فعدم وصول العقل إلى حكمة بعض الواجبات والمحرمات، ولأجل عدم وصوله لا يأمر ولا ينهى، لا يخدش في كون أصل الدليل عقلياً.

نعم هناك نزاع مشهور وهو أن العقل يحكم أو يرى، فمن قائل إنه يحكم كحكم الشرع، منتهى الأمر لا ثواب للعقل ولا عقاب إلاّ التحسين والتقبيح، ومن قائل إنه يرى فقط، كالمرآة التي تُري ولا تحكم، لكن الظاهر من حالة الإنسان الوجدانية أن العقل يرى ويحكم، لا أنه يرى فقط.

وكيف كان، ففي الكتاب والسنة والإجماع كفاية، بالإضافة إلى السيرة المستمرة من الأنبياء والائمة (عليهم السلام) الذين هم أسوة، ومن العلماء والصالحين، لا منذ زمن الإسلام بل منذ أن حفظ التاريخ. والسيرة بدورها كاشفة كما حقق في بيع المعاطاة.

ثم إنه قد يقرر الدليل العقلي بعد ذكر مقدمات:

(الأولى): إن الأمور الكونية تتصور على خمسة أقسام:

١ــ ما فيه نفع محض.

٢ــ ما فيه ضرر ونفع، لكن نفعه أكثر.

٣ــ ما فيه ضرر محض.

٤ــ ما فيه ضرر ونفع، لكن ضرره أكثر.

٥ــ ما فيه نفع وضرر متساويان.

وحيث إن الله سبحانه حكيم فإنه لا يخلق إلاّ القسمين الأولين، سواء كان النفع الأكثر لذاته أو لغيره، مثلاً المطر نفعه أكثر وإن كان ضاراً محضاً بالنسبة إلى المرأة التي هدم دارها، وجهنم نفعها أكثر وإن كان ضاراً بالنسبة إلى المخلدين، وهكذا.

هذا في الأمور التكوينية، وكذلك في تشريعات الله سبحانه.

أما تكوينيات البشر وأوامره، فمن الممكن والخارجي كل الأقسام الخمسة

بالنسبة إليهم.

(الثانية): إن الحسن والقبيح عقليان في الجملة، فإن العقل المجرد يرى حسن الإحسان، وقبح قتل الناس اعتباطاً، خلافاً لجماعة حيث رأوا أن لا حسن إلاّ ما حسنه الشرع، ولا قبح إلاّ ما قبحه الشرع، ولآخرين حيث قالوا إنها تبع للعادة فقط، وتبعهم ماركس وأتباعه.

وما تقدم من قوله (صلى الله عليه وآله): «رأيتم المعروف منكراً»، لا يراد كل معروف، فهو موجبة جزئية، وكون الحسن في الجملة عقلياً موجبة جزئية، فلا منافاة بينهما، فإنهما من قبيل بعض الإنسان أبيض وبعضه ليس بأبيض.

(الثالثة): خلاف في أن العقل يدرك فقط كالمرآة التي تنعكس فيها صورة الأشياء فقط، أم تحكم أيضاً كحكم الموالي، قال بالأول جمع، وبالثاني آخرون، لكنا نرجح القول الثاني، لما نراه من الوجدان.

(الرابعة): لا يخفى أنه لو وصفنا شيئاً بأنه عقلي يكفي فيه حكم العقل في الجملة، فإذا قلنا إن العقل يحكم بقبح القتل أريد به القتل في الجملة، فليس عدم حكمه بقبح بعض أقسام القتل منافياً لحكمه بقبح القتل في الجملة.

(الخامسة): المعروف له إطلاقات أربع، فيطلق على الواجب الشرعي فقط، وعلى الواجب والمستحب، وعلى الواجب والمستحب والمباح، وعلى الثلاثة بإضافة المكروه، لأن كلها معروف ليس بمنكر، المنكر بمعنى الحرام.

والمنكر يطلق بإطلاقين فقط، الحرام فقط، والحرام والمكروه.

إذا تحققت هذه المقدمات قلنا إن العقل يحكم بوجوب الأمر بالمعروف في الجملة، والنهي عن المنكر في الجملة، والإشكالات التي ذكروها دليلاً على عدم حكم العقل بوجوب الأمر والنهي، كلها ترتفع من ظهور هذه المقدمات، وسوق الإشكال والجواب واضح، فلا نطيل المقام بذكرها.

(مسألة ١): للأمر بالمعروف مراتب:

(الأولى): بالقلب، ولا إشكال في كون هذه المرتبة على سبيل العينية، إذ يجب على كل أحد أن يكون محباً للمعروف ومنكراً للمنكر بقلبه، بل لعل ذلك من شرائط الإيمان.

وإن ناقش في وجوب الالتزام القلبي بالأحكام بعضٌ قائلين بأن الواجب هو العمل لا الالتزام، فمثلاً من لا يشرب الخمر لكنه ملتزم قلباً بحليتها، ومن يصلي بكل شرائطها لكنه ملتزم قلباً بعدم وجوبها، وهكذا بالنسبة إلى سائر الأحكام لم يكن آثماً، بل قد أدى التكليف.

لكن الظاهر المعلوم من استفادة المتشرعة من الأدلة وجوب الالتزام أيضاً، ولذا قال سبحانه: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما﴾(١)، وقال: ﴿آثم قلبه﴾، وفي الحديث: «ومنهم المنكر للمنكر بقلبه»(٢)، إلى غير ذلك.

ثم إنه لا معنى لوجوب إنكار المنكر بالقلب كفاية، فإن مثل هذا أقرب إلى المهزلة، بعيد عن ظاهر الأدلة حسب الفهم العرفي.

و(الثانية): باليد، وهذا أيضاً لا معنى لوجوب العين فيه، إذ من المقطوع أن الشارع لم يرد أن يضرب كل مكلف فاعل المنكر، سواء قبل انتهائه إذا صار بصدد الانتهاء، أو بعد انتهائه.

أما بعد الانتهاء فقد حصل المطلوب ولا موقع للإنكار حيث سقط موضوعه، وأما قبل انتهائه وهو في طريق الانتهاء كالغاصب الذي نهي عن الغصب فأخذ يخرج من الدار المغصوبة نادماً على ما فعل، فإن المطلوب منه في طريق الحصول، فلا موضوع لإنكار المنكر عرفاً، ألا ترى أنه لو غصب زيد مال عمرو ثم رآه وآخذ يعدّ النقود واحدة واحدة ويعطيها إليه، رأى العرف أنه لا موضوع للنهي.

و(الثالثة): باللسان، وإنما أخرناها لطول الكلام حوله.

والظاهر من سوق

(١) سورة التحريم: الآية ٤.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٤٠٦ الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي ح٩.

الأدلة من الفقهاء أن الكلام في هذا القسم، فبعضهم ذهب إلى وجوب الكفاية، ونسب هذا القول الجواهر إلى السيد والحلبي والقاضي والحلي والفاضل والشهيدين والمحقق الطوسي في التجريد والخراساني والأردبيلي وغيرهم.

وآخرون ذهبوا إلى وجوب العين، واختاره المحقق، ونسبه الشارح إلى الشيخ وابن حمزة وفخر الإسلام والشهيد في غاية المراد والسيوري، بل من الشيخ حكايته عن قوم من أصحابنا.

والفرق بين القولين يظهر قبل إتيان التارك بالمعروف، وقبل انقلاع العاصي عن المنكر، مثلاً قال زيد لتارك الصلاة: صل، إن صار في صدد الصلاة فهل يجب أن يأمره عمرو وبكر وخالد، أم لا يجب عليهم بعد أن صار التارك بصدد الإتيان، القائل بالوجوب العيني يقول: يجب عليهم، والقائل بالوجوب الكفائي يقول: لا يجب عليهم.

أما بعد الإتيان بالمعروف وبعد الانقلاع عن المنكر، فالظاهر أنه لا قائل بالوجوب إطلاقاً، إذ الموضوع منفي قطعاً.

استدل القائل بالوجوب العيني، بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[1]، وقوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ...﴾ بناءً على أن (من) نشوية لا تبعيضية، بقرينة ﴿وَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، كما تقدم، وبقوله (عليه السلام): «ومنهم المنكر للمنكر بقلبه ولسانه ويده»[2]، الظاهر منه كون اللسان في عداد القلب، وحيث تحقق العينية بالنسبة إلى القلب، فكذلك بالنسبة إلى اللسان.

والنبوي (صلى الله عليه وآله): «لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر وإلاّ ليتحكم عذاب الله»[3].

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١١٠.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٤٠٦ الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي ح٩.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٤٠٧ الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي ح١٣.

وفي نبوي آخر: «مروا بالمعروف وإن لم تعملوا به كله، وانهوا عن المنكر وإن لم تنتهوا به كله»[1].

ولا يخفى أنه لا منافاة بين هذا النبوي وبين قوله تعالى: ﴿**كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أن تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ**﴾[2]، وقوله (عليه السلام): «لعن الله الآمرين بالمعروف التاركين له، والناهين عن المنكر العاملين به»[3].

إذ اللعن والمقت على من يقول مثلا: صلوا، وهو لا يصلي، والنبوي يقول قل (صلوا) وإن لم تكن أنت تزكي، هذا بالاضافة إلى أن الذم للترك لا للفعل، فإن تارك الصلاة يجب عليه أمران: أن يصلي) وأن يأمر بالصلاة، فإذا لم يفعل الأول لم يسقط عنه الثاني، وإن كان في تركه الأول مذموماً ويتأكد الذم فيه، والحاصل أن الذم للترك لا للفعل، وإلاّ فهو أفضل من تارك الصلاة وتارك الأمر بها، ولعل وجه تخصيص الذم به مع أن التارك لهما أكثر استحقاقاً للعقاب واللوم، أن التارك لها الآمر بها أقرب إلى التحفيز على أن يفعلها، كما تخصص أنت لومك بالأصدقاء دون الأعداء.

هذا بعض ما استدل به على كون الأمر والنهي عينيين لا كفائيين.

لكن لا يخفى أنه ليس في شيء من ذلك دلالة تامة، إذ الظاهر لدى الفهم العرفي وبقرينة أن المقصود أن يتحقق مفعول هذين الأمر والنهي في الخارج، أن الحث موجه نحو بعض الناس على سبيل البدل، ألا ترى أنه لو قال المولى لعبيده: انقذوا هذا الغريق، فهم منه مطلوبية الإنقاذ في الجملة، لا أن المطلوب قيام جميعهم به، وكذلك إن قال: اهدوا هذا الضال، أو اؤمروا هذا التارك للآداب، أو نحو ذلك.

بالإضافة إلى ظاهر بعض الأدلة الدالة على عدم العموم، قال مسعدة بن صدقة: سئل أبو

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤٢٠ الباب ١٠ من أبواب الأمر والنهي ح١٠.

(٢) سورة الصف: الآية ٣.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٤٢٠ الباب ١٠ من أبواب الأمر والنهي ح٩.

عبد الله (عليه السلام) عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب هو على الأمة جميعاً، فقال (عليه السلام): «لا»، فقيل: و لم، قال: «إنما هو على القوي المطاع، العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعفة الذين لا يهتدون سبيلاً إلى أيّ من أيّ يقول من الحق إلى الباطل، والدليل على ذلك كتاب الله عز وجل: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾[1] إلى آخرها، فهذا خاص غير عام، كما قال الله عز وجل: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وبِهِ يَعْدِلُونَ﴾[2]، و لم يقل على أمة موسى، ولا على كل القوم وهم يومئذ أمم مختلفة، والأمة واحدة فصاعداً، كما قال الله عز وجل: ﴿إنَّ إبراهيم كانَ أُمَّةً قانتاً لِلَّهِ﴾[3]، يقول مطيعاً لله عز وجل، وليس على من يعلم من ذلك في هذه الهدنة من جرح إذا كان لا قوة له ولا عدد ولا طاعة».

والحديث وإن كان يحتمل أن يكون المراد به عدم الوجوب إلاّ على القوي المطاع، لا عدم الوجوب على الجميع، فلا يدل على المطلوب، لكن الظاهر منه بقرينة السياق أنه في صدد عدم وجوب العين، لا أنه في صدد نفي الوجوب عن الجميع.

والحاصل أن الإمام أجاب عن سؤال السائل بجواب وزيادة، فإن السؤال كان هل أنه واجب على الجميع، فقال الإمام: «لا»، ثم أضاف أنه إنما يجب على من له قوة وطاعة، وإنما يخص الوجوب به، لأن الأمر والنهي وضعا للتأثير، والتأثير إنما يحتمل في القوي المطاع، وأضاف أمراً آخر وهو أن يكون الآمر عالماً، وإذا علمنا أن القوة طريقي إلى التأثير كان المعيار احتمال التأثير.

وفي حديث آخر، قال مسعدة: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول، وسئل عن الحديث الذي جاء عن النبي (صلى الله عليه وآله): «إن أفضل الجهاد كلمة عدل عند إمام جائر» ما معناه، قال: «هذا على أن يأمره بعد معرفته وهو مع ذلك يقبل منه، وإلاّ فلا»[4].

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٥٩.

(٣) سورة النحل: الآية ١٢٠.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٤٠٠ الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي ح١.

بل في جملة من الأحاديث أن الأمر خاص بالإمام العادل ونحوه، كما يجدها المريد في الوسائل والمستدرك[1].

وربما يستدل على عدم الوجوب العيني السيرة المستمرة بين المسلمين في جميع الأعصار بقيام بعض، كما هو المشاهد في إرسال السلطان بعض الشرطة للأمر والنهي، ولو كان واجباً عينياً لم يسقط ذلك بذهاب الشرطة.

ثم على القول بالكفاية فالظاهر من السيرة كفاية الإتيان بها على النحو المتعارف، فلا تجب المبادرة، فلو كان في الجيران منكر كفى قيام بعض بالأمر والنهي على النحو المتعارف، كأن يذهب إلى دكان صاحب المنكر ليعلمه بذلك ويأمره وينهاه.

وبناءً على كون المتعارف هو المطلوب فلا مقام للكلام حول أنه هل يجب القطع بقيام الغير أو يكفي الظن المتاخم للعلم أو يكفي مطلق الظن، وذلك لأن الظاهر من الأدلة والسيرة أنه قد يعد الترك باحتمال الغير تهاوناً، وهذا لا يجوز، أما إذا لم يكن تهاوناً فذاك جائز وإن كان برجاء قيام الغير أو احتماله، فتأمل.

(١) الوسائل: ج١١ ص٤٠٦ الباب من أبواب جهاد العدو، والمستدرك: ج٢ ص٢٥٠ ــ ٢٧٠.

(مسألة ٢): هل الأمر بالمندوب واجب أم مستحب، بعد معلومية أن الأمر بالواجب واجب، وكذلك هل النهي عن المكروه واجب أم مستحب، بعد أن النهي عن الحرام واجب، احتمالان:

المشهور استحباب الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه، بل عن المفاتيح الإجماع عليه.

وربما احتمل الوجوب كما في الجواهر.

استدل للمشهور: بأنه لا يمكن زيادة الفرع عن الأصل، وبالسيرة المستمرة، وبالإجماع المتقدم دعواه، وباستبعاد أن يكون الآمر بالمندوب التارك له مستحقاً للعن في قوله (عليه السلام): «لعن الله الآمرين بالمعروف التاركين له»[1].

ونوقش في الكل، بأنه لا مانع من زيادة الفرع على الأصل، إلاّ إذا استلزم كون الجزء أعظم من الكل، ومن المعلوم أن ذلك لا يستلزم في المقام، وما المانع العقلي أو الشرعي في أن يكون الأصل مستحباً والفرع واجباً لدليل شرعي من باب وجود حكمة في ذلك، ولذا قيل الوفاء بالعقد الجائز واجب لقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2]، إلاّ إذا أبطل العقد، وبطلانه غير عدم العمل به في حالة بقائه، فإذا وهب الإنسان شيئاً إلى زيد فإنه لا يجوز له أن يتصرف فيه إلاّ إذا أبطل الهبة.

والسيرة بالعكس، فإنها تؤيد اللزوم لما نرى من استمرار العلماء والخطباء في الأمر والنهي لفظاً وكتابةً.

والإجماع مع الغض عن المناقشة في صغراه، محتمل الاستناد، وقد تحقق في الأصول أن الإجماع المحتمل الاستناد ليس بحجة.

والاستبعاد لا يمكن أن يكون مستنداً للحكم الشرعي، كيف وقد ورد اللعن لمن أكل زاده وحده، وركب الطريق وحده، وما أشبه ذلك.

أما احتمال الوجوب فقد استدل له بإطلاق ما دل على وجوب الأمر بالمعروف بعد معلوميته، إذ المستحب معروف، وكذلك ما دل على النهي عن المنكر بعد تحقق

(١) الوسائل: ج١١ ص٤٢٠ الباب ١٠ من أبواب الأمر والنهي ح٩.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

المنكرية في جملة من المكروهات، كالبصاق في المسجد، ويتم الدليل في غيره بعدم القول بالفصل.

وبما دل على وجوب إقامة الدين في قوله سبحانه: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾[1]، ومن المعلوم أن إقامة الدين بالأمر بالمستحبات، فإن أغلب المظاهر الدينية هي المستحبات، مثلاً زيارة الرسول (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) وبناء المساجد والحسينيات وإقامة المأتم والاحتفالات وصلاة الجماعة وما أشبهها مما إذا لم تكن لم يكن للدين مظاهر، كلها مستحبات، وإذا لم تكن لم يكن الدين قائماً، فإقامة الدين إنما هي بإقامة هذه الأمور، وذلك ما لا يمكن إلاّ بالأمر والنهي، ولذا نرى أن أهل العلم والوعظ يأمرون بهذه الأمور كأمرهم بالواجبات.

إن قلت: كيف و لم يقل أحد بأنه يجب على الإنسان أن يأمر ببناء الحسينية وزيارة الحسين (عليه السلام) كل من لقيه.

قلت: وهكذا لم يقل أحد بوجوب الأمر بالصلاة لكل من لقيه.

والحاصل: إن الأمر والنهي بقدر ما يتعارف عند المتشرعة كما تقدم.

ثم إنه بهذين الدليلين يرفع اليد عن أصالة عدم وجوب الأمر بالمندوب.

وبأن الأمر بالمندوب دعوة إلى الخير، فيشمله قوله سبحانه: ﴿يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾[2]، وحيث ﴿لْتَكُنْ﴾ أمر كانت الدعوة إلى الخير واجبة.

هذا ولكن الإنصاف أن عدم فهم الفقهاء ذلك من الأدلة، ولذا يصرحون بأن الأمر بالواجب واجب، وبالمندوب مندوب، مما يبعد الوجوب، بعد أن الفقهاء من أجود الناس فهماً للأدلة وانطباقاتها.

(١) سورة الشورى: الآية ١٣.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

وقوله: إن الفقيه متهم في حدسه، لا وجه له أولاً، والحدس غير الاستنباط ثانياً.

ثم إن اللازم أن يكون الإنسان رفيقاً في قدر الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه، فإن مبنى الدين على الرفق، وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إن الدين رفيق فأوغل فيه برفق، فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى»(١).

وفي الحديث: «لو وضع الرفق على شيء زانه، ولو وضع الخرق على شيء شانه».

قال عمار بن أبي الأحوص: قلت: لأبي عبد الله (عليه السلام): إن عندنا قوماً يقولون بأمير المؤمنين ويفضلونه على الناس كلهم، وليس يصفون ما نصف من فضلكم أنتولاهم، فقال لي: «نعم في الجملة، أليس عند الله ما لم يكن عند رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ولرسول الله (صلى الله عليه وآله) ما ليس عندنا، وعندنا ما ليس عندكم، وعندكم ما ليس عند غيركم، إن الله وضع الإسلام على سبعة أسهم، على الصبر والصدق واليقين والرضا والوفاء والحلم، ثم قسم ذلك بين الناس فمن جعل فيه هذه السبعة الأسهم فهو كامل محتمل، ثم قسم لبعض الناس السهم ولبعض الناس السهمين ولبعضهم الثلاثة الأسهم ولبعض الأربعة الأسهم ولبعض الخمسة الأسهم ولبعض الستة الأسهم ولبعض السبعة الأسهم، فلا تحملوا على صاحب السهم سهمين، ولا على صاحب السهمين ثلاثة أسهم، ولا على صاحب الثلاثة أربعة أسهم، ولا على صاحب الأربعة خمسة أسهم، ولا على صاحب الخمسة ستة أسهم، ولا على صاحب الستة سبعة أسهم فتقتلوهم وتنفروهم، ولكن ترفقوا بهم وسهلوا لهم المدخل، وسأضرب لك مثلاً تعتبر به، إنه كان رجل مسلم وكان له جار كافر، وكان الكافر يرافق المؤمن فلم يزل يزين له الإسلام حتى أسلم، فغدا عليه المؤمن فاستخرجه من مترله فذهب به إلى المسجد ليصلي معه الفجر جماعة، فلما صلى قال: لو قعدنا نذكر الله تعالى حتى تطلع الشمس، فقعد معه، فقال له: لو تعلمت القرآن إلى أن تزول الشمس، وصمت اليوم كان أفضل، فقعد معه وصام حتى صلى الظهر

(١) الوسائل: ج١ ص٤٢٦ الباب ١٤ من أبواب الأمر بالمعروف ح١.

والعصر، فقال له: لو صبرت حتى تصلي المغرب والعشاء الآخرة كان أفضل، فقعد معه حتى صلى المغرب والعشاء الآخرة حتى نهضا وقد بلغ مجهوده، وحمل عليه ما لا يطيق، فلما كان من الغد غدا عليه وهو يريد مثل ما صنع بالأمس، فدق عليه بابه ثم قال: اخرج حتى نذهب إلى المسجد، فأجابه أن انصرف عني إن هذا دين شديد لا أطيقه. فلا تخرقوا بهم أما علمت أن أمارة بني أمية كانت بالسيف والعنف والجور وأن إمامتنا بالرفق والتأليف والوقار والتقية وحسن الخلطة والورع والاجتهاد، فرغبوا الناس في دينكم وفيما أنتم فيه»[1].

أقول: عدم الرفق بالناس له ثلاث درجات، عدم الرفق بسبب فعل المنكر، كما كان يفعله بنو أمية، وعدم الرفق بسبب أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، فإنه نوع من عدم الرفق، ويدل على هذا قوله (عليه السلام): «فرغبوا الناس في دينكم»، فإنه شامل للسكوت عن الأمر والنهي ترغيباً في الدين، وعدم الرفق بسبب أمرهم بالفضائل، كما في مثال الإمام (عليه السلام) للمؤمن والكافر، ولا إشكال في أن الرفق أفضل بالنسبة إلى المرتبة الأولى والثالثة، أما كون الرفق أفضل بالنسبة إلى المرتبة الثانية ففيه احتمالان:

كون الرفق أفضل، بدليل لحن هذا الحديث، وخصوص قوله (عليه السلام): «وعندكم ما ليس عند غيركم»[2]، وخصوص كون الإمام (عليه السلام) في صدد كفه عن العنف بمن لا يقول، كما يقول الراوي من فضل آل البيت (عليهم السلام).

وكون الأمر والنهي أفضل لأن تدرج ما عند الله وعند رسوله (صلى الله عليه وآله) وعند الإمام (عليه السلام) كله في نطاق الفضائل لا أصل الواجبات، ومثال الإمام (عليه السلام) أيضاً بالمؤمن والكافر في صدد الفضل لا أصل الواجبات.

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤٢٩ الباب ١٤ من أبواب الأمر والنهي ح٩.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٤٢٩ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح٩.

والظاهر وإن كان الاحتمال الأول أي كون الرفق أفضل مطلقا، لكن اللازم تقييده بما كان ذلك بسبب كون الرفق أهم، كما هو المشاهد في الأشخاص اللينين، فإنه يلتف الناس حولهم أكثر ويتمكنون من نشر الإسلام والفضيلة بطريقة أمثل، والله العالم.

(مسألة ٣): يشترط في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الآمر الناهي بأن ما يأمر به معروف، وما ينهى عنه منكر، وإلاّ لم يجز الأمر والنهي.

ويدل عليه من الكتاب: قوله تعالى: ﴿**وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾[١]، وقوله: ﴿**اللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ**﴾[٢]، وغيرهما.

ومن السنة: خبرا مسعدة المتقدمان.

ومن الإجماع: ما ذكره غير واحد، بل لم يعلم فيه خلاف، بل عن المنتهى نفي الخلاف فيه.

ومن العقل: تقبيح العقل الأمر والنهي بدون علم الآمر الناهي أن ما يأمر به معروف وما ينهي عنه منكر، هذا بالإضافة إلى أنه لو لم يعلم المعروف من المنكر لم يعلم تحقق الموضوع، وبدون العلم بتحقق الموضوع لا يتحقق الحكم.

نعم الظاهر أنه إذا أمر وكان في الواقع معروفاً، كان مصداقاً للأمر بالمعروف، وإن كان تجرياً لو دار أمر الموضوع بين الجائز والحرام، كما لو أمر بصلاة الجمعة، وهو لا يعلم أنها في حال الغيبة واجبة أم لا، أو نهى عن صلاة الجمعة وهو لا يعلم أنها في حال الغيبة محرمة أم جائزة.

إلا فيما إذا علم حسن الموضوع، لكنه لا يعلم هل أنه واجب أو مستحب، أو علم قبح الموضوع لكن لا يعلم هل أنه حرام أو مكروه.

بقي الكلام في أن العلم هل شرط الوجوب كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، أو شرط الواجب كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فقد ذهب جمع إلى أنه شرط الواجب فاللازم على الجاهل أن يتعلم المعروف والمنكر ليتمكن من الأمر والنهي، وذهب آخرون إلى أنه شرط الوجوب فالجاهل معذور.

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

(٢) سورة يونس: الآية ٥٩.

استدل القائل بأنه شرط الوجوب بخبر مسعدة[1] القائل بأنه على العالم بالمعروف النهي عن المنكر، وبإجماع المنتهى، وبانصراف الأدلة عن الجاهل.

والكل كما لا يخفى، إذ خبر مسعدة لو غض النظر عن سنده فلا دلالة فيه، وإنما يدل على عدم جواز أن يأمر الأمر وهو لا يعلم أنه معروف، فهو مثل أن يقال إن الصلاة على المتوضي، فهو مثل ما لا شبهة فيه من أن الإنسان إذا كان ضعيفاً لكنه يتمكن من تحصيل القوة بلا محذور وجب عليه تحصيلها، وهل يحتمل أحد أنه لا يجب على مثل هذا الإنسان مستدلاً بقوله (عليه السلام): «على القوى».

وإجماع المنتهى في صدد أمر آخر لا في صدد أنه لا يجب على الجاهل، والانصراف مثل الانصراف إلى العالم في كل أدلة التكاليف.

والحاصل أنه لا فرق بين دليل الأمر بالمعروف وبين دليل سائر الأحكام، وظاهر الأمر الوجوب المطلق كما لا يخفى، فالقول بأن العلم شرط الوجوب لا شرط الواجب محل إشكال، بل يمكن أن يقال بأن كلمات الفقهاء كلها تدل على هذا القول.

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤٠٠ الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف ح١.

(مسألة ٤): يشترط التأثير في الجملة، حتى يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتأثير على أقسام:

١ــ إما تدريجي يؤثر بتجمع الأمر والنهي، وإما دفعي يحصل التأثير بمرة واحدة.

٢ــ من إنسان واحد أو أفراد، كما إذا أمره عشرة ائتمر.

٣ــ مباشري أو تسبيبي، فقد يأمر زيداً فينفعه، وقد يأمره فينتفع به عمرو.

٤ــ حالي أو استقبالي، فقد يأمر الآن ويفيد بعد عشر سنوات.

٥ــ انقلاعي بأن ينقلع فاعل المنكر، أو تحديدي بأن يحدد المنكر ولا يوسع دائرته.

ولا يخفى أن كل هذه أقسام التأثير، وكلها داخلة في عموم الأدلة.

والإنكار إما قلبي وإما يدي وإما لساني، والأول واجب مطلقاً حتى إذا علم بعدم التأثير، بل تسمية هذا أمراً ونهياً إنما هو بضرب من المجاز كما عرفت، والآخران يشترط في وجوبهما التأثير.

ثم إنه إما أن يعلم بالتأثير، أو يعلم بعدم التأثير، أو يشك، أو يظن بالتأثير، أو يظن بعدم التأثير، فالأقسام خمسة، ومقتضى الأصل الأولي الوجوب في كل الأقسام الخمسة إلاّ ما خرج بالدليل، إذ أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الكتاب وغالب السنة مطلقة، فاللازم التماس المقيد للإطلاقات.

وفي المسألة احتمالات:

الأول: الوجوب مطلقاً حتى مع العلم بعدم التأثير، وذلك لإطلاقات الأدلة، وللعمل فإن الأنبياء والأئمة (عليهم السلام) كانوا يقولون ويأمرون في موارد عدم التأثير قطعاً.

وهذا الاحتمال بعيد جداً، بل قيل إنه مخالف للإجماع، فإن الإطلاقات مقيدة، ولا دليل على أن الأنبياء والأئمة (عليهم السلام) كانوا يأمرون حتى مع العلم بعدم التأثير بأي نوع من أنواع التأثير السابقة.

الثاني: عدم الوجوب إلاّ في صورة العلم بالتأثير، واستدل لهذا الاحتمال

بقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إنْ نَفَعَتِ الذِّكْرى﴾[1]، وبقوله تعالى: ﴿وَإذْ قالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذاباً شَديداً قالُوا مَعْذِرَةً إِلى رَبِّكُمْ﴾[2]، فالمعذرة إلى الله كافية في الأمر والنهي.

وفيه: أما الآية الأولى فلا دلالة فيها، لأن التذكير معلق بالنفع الواقعي لا بالعلم بالنفع، فاللازم التذكير في كل الموارد باستثناء ما إذا علم عدم التأثير، بالإضافة إلى ما ذكروا من احتمال أن يكون (إن) مخففة لا شرطية.

وأما الآية الثانية:

فأولاً: لا دلالة فيها على الوجوب حتى على القول باستصحاب الشرائع السابقة.

وثانياً: فإنها مذيلة بقوله سبحانه: ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[3]، والظاهر من العطف أن كلا الأمرين سبب، لا أن كل واحد سبب مستقل.

وربما استدل لهذا القول بخبر مسعدة، حيث سئل الصادق (عليه السلام) عن ما جاء عن النبي (صلى الله عليه وآله) أن «أفضل الجهاد كلمة عدل عند إمام جائر»، فقال (عليه السلام): «هذا على أن يأمره بعد معرفته ومع ذلك يقبل منه وإلاّ فلا»[4].

وفيه: إنه لا دلالة فيه، إذ كلما احتمل التأثير كان محل لـــ (يقبل منه)، إذ الأمر معلق على واقع القبول لا معرفة القبول، بالإضافة إلى ما قيل من ضعف السند وعدم الدلالة، إذ القيد إنما هو بالنسبة إلى السلطان الجائر، إذ من الممكن الفرق بينه وبين غيره حيث إن احتمال عدم القبول فيه يساوق احتمال تعرض النفس للضرر البالغ.

فهذا الحديث من قبيل خبر يحيى: «إنما يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتعظ، أو جاهل فيتعلم، وأما صاحب سوط وسيف فلا»[5].

وعلى كل حال

---

(١) سورة الأعلى: الآية ٩.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٦٤.

(٣) سورة الأعراف: الآية ١٦٨.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٤٠٠ الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي ح١.

(٥) الوسائل: ج١١ ص٤٠٠ الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي ح٢.

فاحتمال اشتراط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالعلم بالتأثير بعيد جداً.

الثالث: عدم الوجوب إلاّ في صورة العلم والظن، وذلك لانصراف الإطلاقات عن غير هذين النوعين، وفيه: إنه لا وجه للانصراف ولو كان فهو بدوي.

الرابع: الوجوب إلاّ في صورة العلم بعدم التأثير، وهذا الاحتمال أقرب لما تقدم من إطلاق الأدلة، خرج منها صورة العلم بعدم التأثير فيبقى الباقي.

ومما تقدم يظهر وجه النظر في الاستدلال لخلاف هذا القول بجملة من النصوص:

كخبر داود الرقي: «لا ينبغي للمسلم أن يذل نفسه» قيل له: وكيف ذلك، قال: «يتعرض لما لا يطيق»[1].

وخبر حرث: «ما يمنعكم إذا بلغكم عن الرجل ما تكرهون وما يدخل علينا به الأذى أن تؤتوه فتنبؤوه وتعذروه وتقولوا له قولاً بليغاً»، قلت: جعلت فداك إذاً لا يقبلون منا، قال: «اهجروهم واجتنبوا مجالسهم»[2].

وخبر أبان: إن المسيح (عليه السلام) كان يقول: «إن التارك لشفاء المجروح من جرحه شريك جارحه لا محالة» إلى أن قال: «فكذلك لا تحدثوا بالحكمة غير أهلها فتجهلوا، ولا تمنعوها أهلها فتأثموا، وليكن أحدكم بمنزلة الطبيب المداوي إن رأى موضعاً لدائه وإلاّ أمسك»[3].

ثم هل يستحب الأمر والنهي في صورة العلم بالعدم، احتمالان:

الاستحباب لإطلاق الأدلة، ولم يعلم أن القيد قيد أصل الأمر والنهي، لاحتمال أن يكون قيد الوجوب.

والعدم لأنه لغو محض، والظاهر من الإطلاقات الوجوب فإذا سقطت بالتقييد فلا دليل آخر يدل على استحباب الأمر في صورة العلم بالعدم، والله العالم.

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤٢٥ الباب ١٣ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي ح١.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٤١٥ الباب ٧ من أبواب الأمر والنهي ح٣.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٤٠١ الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي ح٥.

(مسألة ٥): يشترط في وجوب الأمر والنهي إصرار الفاعل للمنكر والتارك للمعروف، فلو علمنا أنه انقلع لم يجب في الجملة، فالكلام في المقام في موردين.

الأول: في شرطية عدم الانقلاع.

والثاني: في شرطية التوبة.

فنقول: أما المقام الأول فالمشهور بين العلماء اشتراط الإصرار في الوجوب، وهذا بالنسبة إلى علم الآمر وعدم علمه ينقسم إلى أقسام خمسة:

العلم بالانقلاع، والعلم بالإصرار، والظن بأحدهما، والشك، ومن المعلوم أن الظن بأحد الطرفين يحصل غالباً من أمارة خارجية، كما أن الأمارة قد تكون قوية فتورث الظن القوي، وقد تكون ضعيفة فتورث الظن الضعيف.

أما الدليل على عدم الوجوب في صورة العلم بالانقلاع، فهو أنه لا موضوع للأمر والنهي، إذ الظاهر من النص الفتوى أن الأمر والنهي إنما هو لإتيان المعروف والانقلاع عن المنكر، فإذا تتحقق ذلك لم يكن مجال للأمر والنهي، لأن ذلك مستحيل عقلاً، كما ربما توهم، بل لأن حال المنقلع حال سائر المتدينين الذين يفعلون ما أمروا به، فكما لا معنى للأمر بالصلاة والنهي عن القمار بالنسبة إلى المصلي التارك للقمار، كذلك لا معنى لها بالنسبة إلى تارك الصلاة سابقاً الذي ندم وبنى على أن يصلي، والفاعل للقمار النادم الذي بنى على الترك، والفرق بينهما بالاستصحاب في الثاني دون المتدين مخدوش، إذ لا مجال للاستصحاب بعد انتفاء الموضع.

وأما كون المعيار في الوجوب وعدم الوجوب هل هو العلم بالانقلاع أو الظن، أو اللازم الأمر والنهي في كل الصور الأربع، أي العلم بالانقلاع والظن والشك والوهم به. فمن الفقهاء من أسقط الوجوب بظهور أمارة الانقلاع وإن كانت ظنية،

لكن الظاهر القول بالوجوب في الصور الأربع، لإطلاق الأدلة والاستصحاب، فإذا ظن الإنسان انقلاع المرتكب للمنكر لم ينفع ذلك في سقوط الوجوب، لأن الظن لا يغني

من الحق شيئاً، فاستصحاب الوجوب محكم.

لا يقال: نشك في الوجوب من أول الأمر، بمعنى أنه إنا كنا نعلم أن الواجب علينا الأمر في صورة العلم والظن والشك بعدم الانقلاع، أما صورة الظن بالانقلاع فلا نعلم بالوجوب فيها، لأنا نقول بعد إطلاق الأدلة لا مجال لذلك، والحاصل أن الأدلة مطلقة خرجت منها صورة العلم بالانقلاع فيبقى الباقي، هذا تمام الكلام في شرطية عدم الانقلاع.

أما الكلام في شرطية التوبة فنقول:

ذهب بعض الفقهاء إلى أن التارك للمعروف والفاعل للمنكر إذا رجع إلى الطاعة لكنه لم يتب لم يسقط وجوب الأمر والنهي، فالسقوط إنما هو بالتوبة بالإضافة إلى الانقلاع، قالوا: لأنه ليس آتياً بالمطلوب وانقلاعه صوري، وبعبارة أخرى: إن الذي لا يشرب الخمر لا لأجل أنها منكر، بل لأجل المرض أو لظرف خاص لا يؤمن أن يعود، فاللازم الإنكار إقلاعاً لجذور المنكر الذي شرع لأجله النهي عن المنكر، وإن شئت قلت: المناط موجود في غير التائب فيشمله دليل نهي المنكر.

قلت: لكن لا يفهم ذلك من كلام المشهور، خلافاً لما ربما ينسب إليهم، والاستدلال في غير محله، إذ لا يصدق النهي عن المنكر بالنسبة إلى غير التائب، وإذ لا موضوع فلا حكم، والمناط غير مقطوع، نعم حيث إن التوبة واجبة فتركها يجب أن يؤمر بها، فالقول بالعدم هو الأقرب.

(**مسألة ٦**): الظاهر اشتراط الأمر والنهي بعدم الضرر في الجملة، بل ادعي عليه عدم الخلاف، وفي المسألة احتمالات.

الأول: عدم الضرر مطلقاً.

والثاني: الوجوب وإن ترتب الضرر.

والثالث: التفصيل بين الضرر اليسير والكثير.

والرابع: التفصيل بين ما إذا كان أصل الإسلام أو كيان الإسلام في الخطر فالوجوب وإن كان هناك ضرر، وإلاّ فلا وجوب.

استدل الأولون بالكتاب والسنة والعقل، بل الإجماع أيضاً، لأنه كما قيل المشهور في كتب الفقهاء من غير خلاف معتد به.

أما الكتاب: فكقوله تعالى: ﴿وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[١]، و﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ ولا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[٢]، و﴿طه ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقى﴾[٣]، والضرر نوع من الشقوة، و﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلاّ وُسْعَها﴾[٤]، فإن ما يوجب الضرر خارج عن وسع الإنسان عرفاً.

وأما السنة: فروايات، كقول الرضا (عليه السلام): «والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان على من أمكنه ذلك و لم يخف على نفسه».

وكقول الصادق (عليه السلام): «على من أمكنه ذلك و لم يخف على نفسه ولا على أصحابه».

وفي خبر مسعدة: «وليس ذلك في هذه الهدنة إذا كان لا قوة له ولا مال ولا عدد ولا طاعة».

وخبر مفضل: «من تعرض لسلطان جائر فأصابته بلية لم يؤجر عليها و لم يرزق الصبر عليها»[٥]

---

(١) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٣) سورة طه: الآية ١ و٢.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

(٥) الوسائل: ج١١ ص٤٠١ الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي ح٣.

إلى غيرها من النصوص الخاصة والنصوص العامة، نحو «لا ضرر ولا ضرار»[1] وغيرها، بالإضافة إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كسائر الواجبات مثل الصلاة والصوم وغيرهما مما يسقط مع الضرر.

فلا يقال: إن بين الأمرين عموماً من وجه، فإن الأمر بالمعروف قسم منه ضرري وقسم ليس ضررياً، ودليل الضرر يشمل الأمر بالمعروف كما يشمل سائر الأحكام، ففي مورد الاجتماع وهو الأمر بالمعروف الضرري يتعارض الدليلان ويتساقطان.

لأنه يقال:

أولاً: على تقدير صحة ذلك فالمرجع بعد التساقط عدم الوجوب.

ثانياً: قد تقرر في الأصول أن أدلة العناوين الثانوية مقدمة على أدلة العناوين الأولوية، وإلا لزم عدم وجود مورد للأدلة الثانوية، لأن بينها وبين الأدلة الأولية عموماً من وجه دائماً، فسقوط الأدلة الثانوية يوجب أن لا يكون حتى مورد واحد لها.

هذا بالاضافة إلى الحكومة والورود، وهو جمع عرفي مقدم على التعارض والتساقط، كما لا يخفى.

استدل لاحتمال وجوب الأمر والنهي حتى مع الضرر، بالكتاب والسنة والعقل:

أما العقل: فلوضوح أنه يقبح تركهما مع خوف الضرر، وإلاّ لزم ضرر أشد وهو استبداد الظالمين.

والعقل: يرجح الضرر الأقل على الضرر الأكثر، ومنه يعلم أن الاستدلال للقول الأول بقبح إلقاء النفس في التهلكة لا مجال له.

وأما الكتاب: فكقوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا في سَبيلِ الله ولا تُلْقُوا بِأَيْديكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[2]، حيث ورد في تفسيره أن عدم الجهاد تهلكة، والأمر والنهي نوع من الجهاد، وكمطلقات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعد عدم تسليم تقيدها بما ذكر من المقيدات لما سيجيء.

وأما السنة: فروايات، كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «إن الأمر بالمعروف

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٣٦٤ ح٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٥، انظر مجمع البيان: ج٢ ص٢٨٩ ط إسلامية.

والنهي عن المنكر لا يقربان أجلاً، ولا يقطعان رزقاً»[1]، مما دل على عدم وجود ضرر فيهما، وحيث لا يتم هذا بظاهره فلا بد من تأويله إلى عدم السقوط التشريعي.

وتوضيحه: إنا نعلم أن الأمر والنهي يسببان قطع الرزق والقتل في بعض الأحيان، فاللازم إما رفع اليد عن أصل هذا الحديث، وإما تأويله بأنهما ليسا محكومين بحكم المقرب للأجل والقاطع للرزق، حتى لا يجبان. فهو من قبيل «لا شك لكثير الشك» أي لا حكم لشك كثير الشك، وهنا لا حكم بالسقوط للمقرب والقاطع، فهما إذا كانا محكومين بحكم المقرب والقاطع لم يجبا، لكن الشارع لا يحكم عليهما بهذا الحكم، ولذا فهما على وجوبهما.

وهذا التأويل أولى من تأويل الحديث بأن المقرب والقاطع الأمور الخارجية، كالحسد والوشاية والكبرياء في المأمور المنهي، لا مجرد الأمر والنهي.

وكقول الباقر (عليه السلام): «لا يوجبون أمراً بمعروف ولا نهياً عن منكر إلاّ إذا أمنوا الضرر، يطلبون لأنفسهم الرخص والمعاذير»[2]، إلى غيرها من الروايات.

ويؤيد الوجوب حتى مع الضرر أعمال الأنبياء والأئمة (عليهم السلام) وأصحابهم الذين كانوا يلاقون في سبيل الأمر والنهي أنواع القتل والسجن والأذى.

أما الجواب عن استدلال الأولين، فبأن أدلة «لا ضرر» و«لا حرج» لا تشمل المقام، لأن الأمر والنهي كالجهاد والزكاة ضرريان، وقد تقرر في الأصول أن ما كان ضررياً بنفسه يرد على أدلة «لا ضرر».

والروايات الخاصة بعد تعارضها بالروايات الخاصة هنا تتساقطان، فالمرجع عمومات الأمر والنهي، أو نقول بترجيح أدلة القول الثاني حيث يعضدها العمل،

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٣٩٥ الباب ١ من أبواب الأمر والنهي ح٧.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٤٠٢ الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي ح٦.

فإن عمل النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) مبين لأقوالهم، فاللازم رد علم ما يقول بعدم الوجوب إلى أهله.

أما الاستدلال للقولين الآخرين فسيظهر من ثنايا ما نختاره، وهو عدم الوجوب في صورة الضرر الكثير، إذا لم يكن أصل الإسلام أو كيانه في خطر.

أما الضرر اليسير فلا بأس به، بل يجب الأمر معه، كما أن في صورة الخطر على كيان الإسلام أو أصله فالوجوب، وإن كان الضرر كثيراً.

أما الوجوب في صورة الضرر اليسير، فلأن بناء الأمر والنهي على ذلك، فاللازم تخصيص الأدلة الدالة على عدم الضرر بالأمر والنهي، وعليه يحمل ما دل على الوجوب وإن كان هناك ضرر بقرينة كلمة (الرخص والمعاذير)، كما يحمل ما دل على عدم الوجوب مع الضرر على الضرر الكثير، بل هو الظاهر منه عند الإطلاق عرفاً، فإن هاتين الطائفتين إذا عرضتا على العرف يرى أن المسقطة تريد الضرر المعتد به، والموجبة تريد الضرر اليسير، لقرائن داخلية وخارجية.

وأما إذا كان أصل الإسلام كالتوحيد أو الإمامة، أو كيانه، كما إذا أريد كشف الحجاب، أو تعميم الخمر والميسر مثلاً، فاللازم الأمر والنهي وإن أوجب ذلك ضرراً كثيراً، للعمل الذي قام به الأنبياء والأئمة (عليهم السلام) وأصحابهم في مثل هاتين الصورتين.

نعم لقائل أن يقول بالجواز والأفضلية في هذه الصورة لا الوجوب، لما يشاهد من عدم عمل بعض الأئمة (عليهم السلام) في أمثال هذه الصور، مثلا أبو ذر وميثم وحجر وأضرابهم عملوا دون من سواهم، وكذلك يؤيده قصة عمار وأبويه وقصة الرجلين الذين أخذهما مسيلمة، إلى غير ذلك، لوحدة المناط كما لا يخفى.

والإنصاف أن الأمر مشكل، والأرجح الوجوب، فإنه لم يبق الإسلام إلى هذا اليوم إلاّ بالتضحيات، فكيف يمكن القول بعدم الوجوب في صورة وجود الخطر على كيان الإسلام أو أصله، ولعل سيرة علمائنا الأبطال تدل على الوجوب، والله العالم.

(مسألة ٧): هل يشترط في الأمر بالمعروف أن يكون هو بنفسه مؤتمراً بما يقول، وكذلك في النهي عن المنكر أن يكون منتهياً عما ينهي عنه، أم لا.

وهل يشترط في الآمر والناهي أن يكون عادلاً، أم لا.

حكي عن بعض العلماء أنه اشترط العدالة، كما ربما احتمل اشتراط الائتمار والانتهاء، فلا يجوز لمن يشرب الخمر أن يقول للناس: لا تشربوا الخمر، وإن جاز له أن يقول لهم: لا تقامروا.

والمشهور العدم مطلقاً، استدلوا بإطلاقات أدلة الوجوب من غير تقييد.

واستدل للقائل بالاشتراط وكذلك لاحتمال الاشتراط بالأدلة الثلاثة.

الكتاب: كقوله تعالى: **﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أن تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ﴾**[1]، ونوقش في الدلالة باحتمال أن يراد خلف الوعد، لكن الظاهر أن المناقشة في غير محلها، بل الآية إما ظاهرة في المستدل به، وإما عامة تشمل الأمرين.

والسنة: كقول الصادق (عليه السلام): «إنما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر من كانت فيه ثلاث خصال، عاملاً بما يأمر به، تاركاً لما ينهى عنه»[2].

وفي خبر آخر: «لا يأمر بالمعروف من قد أمر أن يؤمر به، ولا ينهى عن المنكر من قد أمر أن ينهى عنه»[3].

وعن نهج البلاغة: «وأمروا بالمعروف وائتمروا به، وانهوا عن المنكر وانتهوا عنه، وإنما أمرنا بالنهي بعد التناهي»[4].

والعقل: لقبح أن يأمر الإنسان بشيء هو تاركه، أو أن ينهى عن شيء هو فاعله.

هذا ولا يخفى أن هذه الأدلة لو تمت كانت بين ما تدل على العدالة، وبين ما تدل

---

(١) سورة الصف: الآية ٢ و٣.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٤١٩ الباب ١٠ من أبواب الأمر والنهي ح٣.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٤٠٦ الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي ح٩.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٤٢٠ الباب ١٠ من أبواب الأمر والنهي ح٨.

على ائتمار الإنسان بما يأمر به وانتهائه عما ينهى عنه وإن لم يكن عادلاً.

لكن المشهور أجابوا عن هذه الأدلة بأن مصب الإنكار على ترك الإنسان لما يأمر به، وفعله لما ينهى عنه، لا أن الإنكار منصب على الأمر والنهي، ألا ترى أنه لو كان هناك جماعة يتناولون السم فقال أحدهم للآخرين: لا تناولوا السم، يقال له كيف تقول هذا وأنت تتناوله، والحال أن المراد إنكار أن يتناول هو لا إنكار نهيه عن تناول الآخرين للسم، ولذا ادعى في الجواهر الإجماع على الوجوب.

بل يدل على الوجوب ما رواه الديلمي، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: قيل له: لا نأمر بالمعروف حتى نعمل به كله، ولا ننهى عن المنكر حتى ننتهي عنه كله، فقال (صلى الله عليه وآله): «لا بل مروا بالمعروف وإن لم تعملوا به كله، وانهوا عن المنكر وإن لم تنتهوا عنه كله»[1]، فالقول بالعدم بالإضافة إلى أنه شاذ مخالف للقواعد.

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤٢٠ الباب ١٠ من أبواب الأمر والنهي ح١٠.

(مسألة ٨): هل يشترط في المأمور والمنهي أن يكون بالغاً عاقلاً مؤمناً، أم يجب الأمر والنهي مطلقاً، الظاهر أن المجنون وغير المميز لا يسمى أمره ونهيه أمراً ونهياً، بل هو من قبيل منع الحيوان عن فعل ما علمنا أن الشارع لا يريده.

أما بالنسبة إلى الكافر والصبي المميز بالنسبة إلى ما علمنا من الشرع أنه لا يريد وجوده في الخارج، كالزنا والسرقة وقتل النفس، فالظاهر أنه داخل في الأمر والنهي عن المنكر، لإطلاق الأدلة، ودليل الرفع في الصبي لا يدل على التلازم بينه وبين الرفع بالنسبة إلى الكبير المشمول للإطلاق، بالإضافة إلى أن دليل الرفع مخصص، إذ لم ترفع حرمة القتل والسرقة بالنسبة إلى الصبي المميز، وإلا لجاز له أن يقتل وأن يسرق وذلك مناف لما علم من الشرع ودل عليه الدليل، ولذا جعل التعزير بحك الإصبع وقطع الأنامل فيما إذا سرق الصبي، بالإضافة إلى سائر أدلة التعزيرات المقررة عليه.

هذا، أما بالنسبة إلى الكافر آمراً وناهياً، فدليل الكفار مكلفون بالفروع يشمله، كما أن دليل الرفع يشمل الصبي بالنسبة إلى كونه آمراً وناهياً.

(مسألة ٩): ما معنى الإنكار القلبي، فيه خمسة احتمالات، وأقوال متعددة:

الأول: أن يكون المراد به هو الإنكار بنفسه، فإن الكلام اللفظي دليل على الكلام النفسي، فكما يقول اللسان لا تفعل، كذلك يقول القلب لا تفعل.

ثم تارة يقال بأن أثر هذا الإيحاء النفسي بالنسبة إلى المنكِر نفسه، وإن لم يكن مؤثراً بالنسبة إلى الطرف الآخر، وقد يقال بأن أثره بالنسبة إلى فاعل المنكر أيضاً، لما ثبت في علم النفس من أن الأمواج التي تحدثها النفس حالها حال الأمواج المائية والصوتية والنورية تؤثر في الخارج أيضاً.

ومنه يكون التحضير والتنويم، وبسببه يتمكن الزهاد والمرتاضين من تنفيذ مطالبهم وإن لم يتلفظوا بشيء، قالوا: وهذا هو الظاهر من قوله (عليه السلام): «ومنهم المنكر للمنكر بيده ولسانه وقلبه»[١] وغيره مما ذكر فيه القلب.

الثاني: أن يكون المراد به الاعتقاد، بأن يعقد قلبه على أن هذا منكر، فإن العلم غير الاعتقاد، إذ ربما يعلم الإنسان شيئاً لكنه يعقد قلبه على خلاف ما علم، والعلم انعكاس، والاعتقاد عمل قلبي، فاللازم أن يعتقد الإنسان بأن شرب الخمر الذي ارتكبه فلان منكر، والقائل بهذا القول صرف ظاهر الإنكار إلى هذا المعنى، قال: لأنه لا معنى للإنكار القلبي فاللازم أن نقول بأقرب المجازات وليس إلاّ الاعتقاد.

الثالث: أن يكون المراد به البغض، بأن يبغض الإنسان للمنكر ولمرتكبه، كما في الأحاديث: «الحب في الله والبغض في الله».

الرابع: عدم الرضا، لما ورد من أن الله سبحانه إنما قال: عقروا الناقة، لأن بعضهم عقر وبعضهم رضي، ولما ورد: «ولعن الله أمة رضيت بذلك»، والفرق بين الثالث والرابع أن عدم الرضا سلبي والبغض إيجابي، ولا يكون البغض إلاّ بعد عدم الرضا، أما عدم الرضا فيمكن أن يتحقق بدون البغض.

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤٠٦ ح٩.

الخامس: الابتهال إلى الله سبحانه في عدم الرضا بالمنكر، والبراءة من فعله وفاعله.

وهناك احتمالان آخران:

الأول: أن يكون المراد بالإنكار القلبي العلم فقط، وذلك لقوله (عليه السلام): «إن أول ما تغلبون عليه من الجهاد، الجهاد بأبدانكم ثم بألسنتكم ثم بقلوبكم، فمن لم يعرف معروفاً ولم ينكر منكراً قلب فجعل أعلاه أسفله»[1].

الثاني: إن المراد به إظهار الكراهة في الوجه، لقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «أمرنا رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن نلاقي أهل المعاصي بوجوه مكفهرة»[2].

وفي خبر الملكين: «فإنه رجل لم يتمعر (اي لم يتغير) وجهه غضباً لي».

وقد جمع بعض الأقوال بين معنيين مما تقدم، مثلاً قال: إن الإنكار هو تغيير الوجه وعدم الرضا، وهكذا.

وكيف كان، فالظاهر أن الواجب هو العلم، وعدم الرضا، والبغض، وعقد القلب، وتغيير الوجه، لكن بعض المذكورات ليس من باب النهي عن المنكر، وإنما هو واجب آخر دل عليه الدليل، والله العالم.

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤٠٦ الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي ح١٠.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٤١٣ الباب ٦ من أبواب الأمر والنهي ح١.

(مسألة ١٠): هل هناك تدرج في الأمر والنهي بين القلب (أي التقطيب) واللسان واليد.

وهل هناك تدرج في كل مرتبة، شروعاً بالأيسر وانتهاءً بالأصعب، مثلا التقطيب القليل مقدم على التقطيب الكثير، وكل مراتب التقطيب مقدمة على اللسان، ثم كل مراتب اللسان مقدمة على اليد.

قال بذلك جمع من الفقهاء، واستدلوا لذلك بأمرين.

الأول: إن الأمر والنهي على خلاف الأصل، فيقتصر فيهما على قدره، كالضرورة التي تقدر بقدرها.

الثاني: ظاهر قوله (عليه السلام): «أمرنا رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن نلاقي أهل المعاصي بوجوه مكفهرة»[١]، مما يدل على أنه مقدم على اللسان واليد.

وهذا القول نسب إلى الشهرة بل ربما قيل إنه لم يوجد خلافه.

وهناك قول ثان ذهب إليه بعض، هو عدم الترتيب مطلقاً لا بين الأفراد الثلاثة ولا في المراتب لكل فرد.

واستدل لذلك بإطلاقات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالإضافة إلى قول الصادق (عليه السلام): «ما جعل الله بسط اللسان وكف اليد ولكن جعلهما يبسطان معاً ويكفان معاً»[٢].

والحديث الآخر: «ومنهم المنكر للمنكر بقلبه ولسانه ويده»[٣].

والحديث الآخر: «من رأى منكراً فينكره بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبقلبه»[٤]، مما قدم اليد على القلب إلى غير ذلك.

لكن الظاهر تبعاً لغير واحد أن اللازم الأيسر فالأيسر، من غير فرق بين الأفراد الثلاثة، فقد يكون القول اللين أيسر من اكفهرار الوجه، وقد تكون الإشارة باليد أيسر من القول اللين، وإنما نقول بذلك جمعاً بين أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين دليل الإيذاء المحرم،

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤١٣ الباب ٦ من أبواب الأمر والنهي ح١.

(٢) الوسائل: ج١١ ص١٠٩ الباب ٦١ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٤٠٦ الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي ح٩.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٤٠٦ الباب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح١٢.

وإن كان هناك فرد لم يشمله دليل الإيذاء كبعض أقسام المخالف، نقول بذلك أيضاً لوحدة المناط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أما ما استدل به القائل بالقول الأول، ففيه: إن كل مراتب التقطيب ليست أخف من كل مراتب اللسان، وهكذا بالنسبة إلى اليد، كما أن ملاقاة أهل المعاصي بوجوه مكفهره معناه إن لم يتمكن من التغيير فلا أقل من الاكفهرار، فلا ربط للحديث بالمقام.

أما ما استدل به للقول الثاني، فيرد عليه: إن الإطلاقات ليست بهذا الصدد، كما أن قول الصادق (عليه السلام) في كف اليد وبسط اللسان يراد به إنه كلما كان موضع اللسان كان موضع اليد في الجملة، في مقابل أنه إذا لم ينفع اللسان لم يكن مجال لليد، لا في مقام أن اللسان واليد كل واحد منهما جائز في وقت واحد.

كما أن الحديث الثالث يراد به أنه إن لم يتمكن من التغيير باليد فلا أقل من الإنكار بالقلب.

ومما تقدم يظهر الجواب عن الاستدلال بسائر الأحاديث.

(**مسألة ١١**): إذا لم ينفع الأيسر تدرج إلى الأصعب، بلا إشكال ولا خلاف، لما تقدم من الإطلاقات وغيرها.

كما أنه إذا علم أنه لا ينفع الأيسر شرع بالاصعب، مثلاً إنسان يفعل المنكر نعلم من أسلوبه أنه لا ينفعه اللسان، فلا إشكال في جواز ضربه من أول الأمر.

ثم إن المراد باليد ليست الجارحة الخاصة بل الجسم كله، ولو بالرجل أو الكشح والإعراض، كل ذلك للإطلاق.

والظاهر أن الظن كاف في الابتداء بالأصعب، لأن الأمر موكل إلى العرف وهم لا يفهمون وجوب العلم بالنافع من المراتب، بل يكتفون بالظن.

كما أنه غني عن الذكر أنه لو احتاج الانقلاع إلى تشريك المراتب في النهي وجب الكل، لأن المناط الانقلاع، وهو متوقف على ذلك، بالإضافة إلى الإطلاق.

ثم إنه إذا كان النهي غير مؤثر، فالظاهر عدم حرمة الإيذاء الصادر من النهي، إذ أدلة النهي لا تشمل مثل هذا المورد، نعم لا يجوز الأكثر من القدر المتعارف المستفاد من أدلة النهي.

(**مسألة ١٢**): إذا توقف النهي على الإضرار المالي، كما لو كان بائع الخمر لا ينقلع إلاّ بكسر أواني خمره، أو إحراق دكانه، فالظاهر الجواز تكليفاً، وعدم الضمان وضعاً.

أما الجواز تكليفاً فلإطلاقات أدلة الأمر والنهي، مع تلازمها عرفاً في كثير من الأحيان لهذه الأمور، ولذا نقول بالوجوب.

والقول بأن بين أدلة حرمة الإتلاف وبين أدلة الأمر والنهي عموماً من وجه، فلا وجه لتقديم أدلة الأمر والنهي على أدلة الإتلاف غير تام، إذ أدلة الأمر والنهي حاكمة كحكومتها على أدلة حرمة الإيذاء فيما لو استلزم الأمر والنهي الإيذاء، والحاصل أن الإذن في الشيء إذن في لوازمه.

أما عدم الضمان وضعاً، فلأن أدلة الضمان محكومة بأدلة الأمر والنهي، حسب ما يراه العرف، هذا بالإضافة إلى قصة سمرة بن جندب، وقول الرسول (صلى الله عليه وآله) بقلع شجرته[(١)]، مع أن الشجرة المقلوعة أقل قيمة من الشجرة المثبتة.

واحتمال أن الرسول (صلى الله عليه وآله) أعمل ولايته الرسالية في هذه القصة، خلاف الظاهر، فلا يصار إليه إلاّ بدليل وهو مفقود في المقام، فمقتضى الأسوة الاتباع في كل شيء إلاّ ما خرج بالدليل، ولا دليل مخرج في المقام.

وفي المستدرك في باب نوادر ما يتعلق بأبواب ما يكتسب به، أنه قال (عليه السلام): «من كسر بربطاً أو لعبة من اللعب أو بعض الملاهي أو خرق زق مسكر أو خمر فقد أحسن ولا غرم عليه»[(٢)].

أقول: وقد خرق بعض الصحابة زق خمر معاوية في الشام في قصة مشهورة.

اما إذا توقف النهي على إضرار الآخرين، كما لو كان إحراق دكان الخمار

---

(١) الكافي: ج٥ ص٢٩٢ ح٨.

(٢) المستدرك: ج٢ ص٤٥٩ الباب ٨٤ من أبواب نوادر ما يتعلق بأبواب ما يكتسب به ح٣.

الرادع له مستلزماً لحرق دكان الجار، فإن كان النهي أهم جاز تكليفاً، لكن ضمان مال الجار مقتضى القاعدة.

نعم لا يبعد القول بأنه في بيت المال، مثل خطأ القضاة، لأن ذلك من سبيل الله، ومن مصالح المسلمين.

(مسألة ١٣): لو استلزم النهي الضرب غير الجارح فلا إشكال في جوازه، للإطلاقات والأدلة الخاصة الدالة على النهي عن المنكر يداً كما تقدم، بالإضافة إلى الأسوة، ولا ضمان في الإسوداد والإحمرار وما أشبه، ومن هذا الباب تأديب الطلاب، ولذا جرت السيرة بذلك من غير نكير، والظاهر أنه غير خاص بالولي ومن يفوض الولي الأمر إليه، لأصالة الإطلاقات، ولم يعلم خروج ما نحن فيه عن الإطلاق.

ومثل الطلاب تلاميذ الصناع والزراع ومن أشبه.

وهل ينسحب الحكم إلى الضرب لا للنهي عن المنكر بل للتعليم وما أشبه، احتمالان، من أصالة عدم الجواز في غير الولي، أما الولي فيجوز له لأن أمر الطفل موكول إليه، ومن أهم شؤون الولاية التربية الحسنة، ولذا ورد أن يحسن اسمه وأدبه وأن يزوجه[1].

ومن أنه من الدعوة إلى الخير، ومن سن الحسنة والتعاون على البر، وهذا هو الأقرب، ولذا جرت السيرة على ذلك من غير نكير، بل يمكن دعوى أنه من ابتلاء اليتامى المأمور به في الآية الكريمة.

نعم الظاهر أنه إذا لم يرد الولي شيئاً لم يجز ذلك، لأن أمر الطفل موكول إليه، كما إذا أراد الأجنبي تعليم الطفل الصناعة، وأراد الولي تعليمه العلم.

هذا لكن للولي العام كالحاكم الشرعي أن يربي الطفل حسب ما يراه صلاحاً بالنسبة إلى الإسلام والمسلمين وإن شاء الولي غير ذلك، مثلاً إذا رأى الحاكم الإسلامي الصلاح في تعليم عدد من الأطفال الحساب لأجل مستقبل المسلمين ورفعة بلادهم وعدم تفوق الكافر عليهم، ورأى أولياء الأطفال غير ذلك، كان رأي الحاكم مقدماً، لأنه من الحوادث الواقعة الواجب رجوع العلماء فيها، فالراد عليهم كالراد على الأئمة (عليهم السلام)، وقد ذكرنا في كتاب التقليد عموم ولاية الفقيه فراجع.

---

(١) الوسائل: ج١٥ ص١٢٤ الباب ٢٢ من أبواب أحكام الأولاد ح٧.

(**مسألة ١٤**): لو استلزم النهي الضرب الجارح أو القتل، فهل يجوز مطلقاً كما ذهب إليه السيد والشيخ والحلبي والعجلي والعلامة ويحيى بن سعيد والشهيد، على ما حكي عنهم.

أم لا يجوز إلاّ بإذن الإمام، كما ذهب إليه الشيخ في بعض كتبه والديلمي والقاضي وفخر الإسلام والشهيد والمقداد والكركي والمحقق، بل عن المسالك إنه الأشهر، بل عن مجمع البرهان إنه المشهور، وربما نسب إلى الظاهر من شيوخنا الإمامية.

أم يفصل بين الجرح فيجوز، وبين القتل فلا يجوز إلاّ بإذنه، كما عن ثاني الشهيدين.

احتمالات.

استدل الأولون بإطلاق الأدلة، وبالأسوة بعد أن فعله موسى (عليه السلام) فقضى عليه، بعد القول باستصحاب الشرائع السابقة، وبعدم الفرق بين نهي المسلم والكافر لوحدة الأدلة فيهما، فلا يقال إن عمل موسى (عليه السلام) ليس بحجة علينا، ولا أن المقتول كان قبطياً، ولا أن ذلك كان ولاية، وذلك لأصالة الأسوة في كل ما لم يكن دليل على خلافه كما تقدم، وكذلك بالنسبة إلى هدر الإمام (عليه السلام) دم الفارس القزويني.

وبما روي عن الطبرسي، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: إني سمعت علياً (عليه السلام) يوم لقينا أهل الشام يقول: «إنه من رأى عدواناً يعمل به ومنكراً يدعى إليه فأنكره بقلبه فقد سلم، ومن أنكره بلسانه فقد أوجر وهو أفضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى فذلك أصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونور في قلبه اليقين»[(١)].

وقول الباقر (عليه السلام): «هنالك فجاهدوهم بأبدانكم»[(٢)].

إلى غير ذلك.

واستدل القائل بالعدم مطلقاً إلاّ بإذن الإمام (عليه السلام) بأن الإطلاقات منصرفة عن القتل والجرح، والأسوة غير معلومة، لأن ذلك مثل خطابات الحدود والجهاد وقتال البغاة وما أشبه مما

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤٠٥ الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي ح٨.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٤٠٤ الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي ح١.

لا دلالة فيه على الإطلاق.

والحديث الأول مع ضعف السند ظاهر في الجهاد. والثاني منصرف، فالأصل عدم الجواز لإطلاق أدلة عدم جواز القتل والجرح.

واستدل للقائل بالتفصيل بأن ادعاء انصراف الإطلاقات عن الجرح لا وجه له، بل هي تشمل الجرح كشمولها الضرب، بل الغالب التلازم بينهما.

أما القتل فإنه منصرف عنه قطعاً، ولو بمعونة فهم أن القصد من إنكار المنكر إزالته مع بقاء المرتكب، لا انتفاؤه بنفي الموضوع، وإن كان ربما يخدش في هذا بأن الإنكار كما تقدم في بعض المسائل أعم من ما يسبب انتهاء الفاعل أو انتهاء فعله، هذا بالإضافة إلى أن في القتل هرجاً ومرجاً وفساداً عظيماً.

أقول: الإنصاف عدم فهم القتل من الإطلاقات، أما الجراح الخفيف المستلزم عرفاً للنهي عن المنكر فذلك مما لابد من القول بوجوبه، وتخصيص عملهم (عليهم السلام) بوجود الولاية لا وجه له، فقول الشهيد أقرب، لكن مع تخصيصه بما لا يبلغ الجرح الكثير، كقطع اليد والرجل أو قفس العين أو ما أشبه، إلاّ بإجازة الحاكم الشرعي فيه وفي القتل، لما ذكرناه في كتاب التقليد من عموم ولاية الفقيه.

نعم إنما يجب الأمر إلى حد الجرح، كوجوبه إلى حد الضرب فيمن كان عالماً بموازين الأمور حازماً، خصوصاً في مثل هذه الأزمنة التي ربما يكون فساد النهي أكثر إذا كان الناهي غير حازم والله العالم.

(مسألة ١٥): الواجب على الإنسان أمور خمسة متدرجة:

الأول: إرشاد كافة الناس وأمرهم ونهيهم إذا كان متمكناً من ذلك، لقوله سبحانه: ﴿وَما أَرْسَلْناكَ إلاّ كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[1]، بضميمة ﴿لَكُمْ في رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[2]، بالإضافة إلى إطلاقات الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3]، مما يأتي في هنا وفي سائر الأقسام.

الثاني: إرشاد من يتمكن من إرشاده، وأمره ونهيه، لقوله سبحانه: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ ويَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ويَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[4] وسائر الأدلة.

الثالث: ارشاد القوم والقبيلة، لقوله سبحانه: ﴿وَأَنْذِرْ عَشيرَتَكَ الْأقربينَ﴾[5]، وقوله: ﴿وَإنه لَذِكْرٌ لَكَ ولِقَوْمِكَ﴾[6]، وقوله: ﴿وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إليهِمْ﴾[7]، إلى غيرها.

الرابع: إرشاد الأهل، لقوله سبحانه: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وأَهْليكُمْ ناراً﴾[8]، وهذه المرتبة آكد في الوجوب من إرشاد سائر الناس عقلاً وشرعاً.

أما عقلاً، فلأن الإنسان أولى بعائلته، لأنه القيم عليهم، وأما شرعاً فلروايات خاصة.

روى عبد الأعلى، عن الصادق (عليه السلام) قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وأَهْليكُمْ ناراً﴾ جلس رجل من المسلمين يبكي، وقال: أنا عجزت عن نفسي وكلفت أهلي، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «حسبك أن تأمرهم بما تأمر به نفسك، وتنهاهم عما تنهى عنه نفسك»[9].

وخبر أبي بصير، عن الصادق (عليه السلام)، قلت:

---

(١) سورة سبأ: الآية ٢٨.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٢١.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

(٤) سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

(٥) سورة الشعراء: الآية ٢١٤.

(٦) سورة الزخرف: الآية ٤٤.

(٧) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(٨) سورة التحريم: الآية ٦.

(٩) الوسائل: ج١١ ص٤١٧ الباب ٩ من أبواب الأمر والنهي ح٩.

كيف أقيهم، قال: «تأمرهم بما أمر الله، وتنهاهم عما نهى الله، فإن أطاعوك فقد وقيتهم، وإن عصوك كنت قد قضيت ما عليك»[1].

وخبره الآخر عنه (عليه السلام)، قال: كيف نقي أهلنا، قال: «تأمرونهم وتنهوهم»[2]، إلى غيرها من الأحاديث.

الخامس: حفظ النفس، قال تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إذا اهْتَدَيْتُمْ﴾[3]، وقال: ﴿لا تُكَلَّفُ إلاّ نَفْسَكَ﴾[4]، وقال: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، وقال: ﴿وَنَفْسٍ وما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وتَقْواها﴾[5].

أما إرشاد الصديق والجار وما أشبه فهو داخل في القسم الثاني كما لا يخفى.

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤١٧ الباب ٩ من أبواب الأمر والنهي ح٢.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٤١٨ الباب ٩ من أبواب الأمر والنهي ح٣.

(٣) سورة المائدة: الآية ١٠٥.

(٤) سورة النساء: الآية ٨٤.

(٥) سورة الشمس: الآية ٧ و٨.

(مسألة ١٦): إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل إرشاد الناس، قد يكون باللفظ والتقطيب واليد، وقد يكون بالأعمال الإيجابية، مثل أن يصلح الإنسان نفسه ليراه الناس فيقتدوا به، وعليه ورد قوله (عليه السلام): «كونوا دعاة لنا بغير ألسنتكم»(١).

وهذا أيضاً واجب لأنه داخل في عمومات الإرشاد والأمر والنهي، مثلاً إذا كانت الصلاة أمام الملأ توجب اقتداء الناس بالمصلي، يجب عليه أن يصلي أمام الناس وهكذا.

كما أنه يجب أن يكون الأمر والنهي بالكيفية الملائمة لكل زمان ومكان، فإن كان فتح المدرسة وتأسيس النادي وتكوين المكتبة وتأليف الكتاب وغيرها يوجب إطاعة الناس لله واجتنابهم عن معاصيه وجب ذلك، كما أنه إذا كان تصنيع البلاد وتكثير الزرع والضرع فيما يوجب غنا المسلمين عن الكفار الموجب لانطباق قوله (عليه السلام): «استغن عمن شئت تكن نظيره»(٢)، والذي يسبب بالآخرة انقلاعهم عن المنكرات وجب ذلك.

والظاهر أن زماننا هذا يجب الأمر والنهي بالتصنيع والتنسيق.

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤١٩ الباب ١٠ من أبواب الأمر بالمعروف.

(٢) الإرشاد للمفيد: ص١٥٩، والبحار: ج٧٤ ص٤٢١.

(مسألة ١٧): لو توقف النهي عن المنكر على إتيان المنكر، فالظاهر لزوم ملاحظة الأهم والمهم، فإن كان المنكر ــ أي إدخال الناس في هيئات منظمة والتثقيف والتأسيس للمدارس والمؤسسات ــ المأتي به مهماً جاز، وإلاّ لم يجز، مثلاً إذا توقف كشف المنظمات الإلحادية على دخول الشباب في وسطهم ليحصن الشباب المغتر بهم عن الانحراف معهم، أو ليفضحهم ويعطيهم بيد من يوقفهم عند حدهم، والدخول كان مستلزماً لحلق اللحية مثلاً جاز ذلك، لأن كشف منظمة إلحادية وحفظ الناس عن الانجراف إلى الإلحاد أهم بنظر الإسلام عن حلق اللحية، كما أفتى بذلك بعض أعاظم علماء عصرنا.

ويدل عليه بالإضافة إلى المناط في قتل المسلم الذي تترس به الكافر، ما دل على لزوم تقديم الأهم على المهم في مختلف أبواب الفقه، وقد أفتى كشف الغطاء بجواز الغناء وما أشبه في الجيش إذا توقف النصر عليه.

أما إذا كانت هناك بغية مثلاً إما أن يشغلها بزنا واحد طول الليل زيد، أو أن يتركها لتشتغل بخمس زناءات في الليلة الواحدة، فالظاهر عدم الجواز لأن الزنا الواحد وإن كان أقل عصياناً من خمس، لكن لم يدل دليل على أن يعصي الإنسان عصياناً قليلاً تحفظاً على غيره أن لا يعصي عصياناً كثيراً.

نعم إن الفرق بين قاعدة الأهم والمهم الإسلامية وقاعدة الغاية تبرر الواسطة التي يتمسك بها الأحزاب ومن أشبه في زماننا الحاضر، أن القاعدة الإسلامية تلاحظ أهمية الغاية من الواسطة، أما قاعدة الأحزاب فإنها تلاحظ الغاية التي يهدف إليها، فيقدمها على الوسيلة وإن كانت الغاية أتفه في نظر الواقع، مثلا موظف يريد الوصول إلى مقام رفيع فيسير نحوه وإن كان في طريقه ألف عصيان، وكان المقام الرفيع الذي يهدف إليه في نظر الشارع عصياناً، أو كان أقل أهمية من تلك المعاصي الواقعة في طريقه، ولذا كان بين القاعدتين عموماً من وجه كما لا يخفى.

ثم إن تشخيص الأهم والمهم إما بالعقل القطعي، أو بالإجماع، أو بالأدلة الشرعية، وفي كثير من الأحيان يقع الشك فاللازم العمل بالأصول.

(**مسألة ١٨**): فرق بين مبحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبين مبحث إتمام الحجة، فإن الله سبحانه احتج على الإنسان بما أودع فيه من العقل الذي هو الرسول الباطن، وإنما يتم الحجة بالرسول والإمام والنائب مناهما، ولذا سمي بإتمام الحجة، أو لأن هناك إثارة من العلم يكفي أن يكون حجة فالزائد عليه إتمام للحجة.

وكيف كان، فالفرق بين المبحثين أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروط بالشروط المقررة التي تقدمت الإشارة إليها، بينما أن إتمام الحجة لا يشترط بكل بتلك الشروط، بل اللازم «على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم»، وأن ينشروا الدين حتى ينطبق قوله سبحانه: ﴿**قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ**﴾[1]، إذ بدون ذلك لا يتم الاحتجاج.

وهذا هو سر وجوب التبليغ على الأنبياء (عليهم السلام) مهما كلف الأمر، إذ إتمام الحجة لا دليل على أنه مشروط بشروط الأمر بالمعروف، بل دليل الأسوة وإطلاقات الأدلة يدلان على عدم الاشتراط، وذلك مقدم على الأصل كما لا يخفى.

ثم إن في المقام إيراداً، هو أنه كيف يتم قوله تعالى: ﴿**قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ**﴾ مع أنا نرى أن كثيراً من البلاد لم تتم بالنسبة إليها الحجة، ويمكن الجواب عنه بوجوه:

الأول: إن الآية بصدد أن حجة الله بالغة، لا بصدد أن الله يحتج فعلاً، فالمعنى الشأنية لا الفعلية، كما لو قلنا إن الله قادر على كل شيء، فإنه ليس معناه أن الله بالفعل يخلق كل مقدور، بل معناه أنه يقدر على أن يخلق كل ما أراد.

والثاني: إن كل الأمم احتج عليهم بالعقل، إذ العقل يرى طريق الصواب والخطأ بالنسبة إلى خطوط العقيدة والحياة العامة، فالمخالف مستحق للوم، بل

(١) سورة الأنعام: الآية ١٤٩.

للعقاب عند العقلاء، وإن أسقط الشرع عقابه بقوله: ﴿وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾[1] تفضلاً.

والثالث: إن ذات الحجة بالغة، وإن كانت هناك موانع عن وصولها، كما لو قلنا إن ماء هذا النهر يبلغ ألف كيلو فمعناه القابلية بصرف النظر عن السدود والموانع، والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول واضح، فالجواب الأول يلائم حتى ما إذا لم يحتج الله في المورد القابل دون المانع، بخلاف هذا الجواب فإنه يلائم ما إذا بلغ المكان اللائق للبلوغ.

وهناك جواب رابع وإن كان مناقشاً فيه، وهو أن المعنى البلوغ إلى كل البشر في الجملة، ولو في زمان الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، فإن عدم البلوغ في زمان لا ينافي صدق (البالغة) بالنظر إلى المجموع من حيث المجموع، كما إذا قلنا إن الجيش الفلاني انتصر، فإن معناه انتصر في الجملة لا أن معناه انتصر كلهم حتى ينافي ذلك أن قتل بعضهم قبل الانتصار.

---

(١) سورة الإسراء: الآية ١٥.



ختام

فيه مسك

كان البحث في القسم الأول من الكتاب عرضاً مبسطاً عن أحكام الجهاد في الإسلام، من وجهة النظر والاستدلال، والتعرض لمختلف الأقوال والآراء إلى جنب مفاد النصوص الدينية كتاباً وسنةً، لغرض الاستنباط والجرح والتعديل.

فجاء مزيجاً من نقود ونظريات، وأحياناً مقتضبة ومختصرة من تفاسير ومطولات. فلربما لا يستغني بذلك الباحث عن نصوص كلمات أئمه الدين (عليهم السلام) بألفاظها الخاصة، خالصة عن مستنبط أفهام غيرهم.

ومن ثم وتتميماً للفائدة أردفنا كتابنا في الجهاد بنصوص كريمة دونت في أصول معتبرة عن الأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين).

واقتصرنا في ذلك بذكر النص الوارد اكتفاء بوجود السند في المرجع الأصل المؤشر إليه في ذيل كل حديث.

ونرجو أن نكون عند رضا القراء، كما نأمل أن يجعله الله ذخراً ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون إلاّ من أتى الله بقلب سليم.

والله من رواء القصد.

١ــ لا يقيم الناس إلاّ بالسيف:

روى عمر بن أبان، عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام)، عن رسول

الله (صلى الله عليه وآله) قال: «الخير كله في السيف، وتحت ظل السيف، ولا يقيم الناس إلاّ السيف، والسيوف مقاليد الجنة والنار»[1].

٢ــ الجهاد عن المسلمين:

روى السكوني، عن الإمام صادق (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام)، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «للجنة باب يقال له: باب المجاهدين، يمضون إليه، فإذا هو مفتوح وهم متقلدون بسيوفهم، والجمع في الموقف والملائكة ترحب بهم».

قال: «فمن ترك الجهاد ألبسه الله ذلاً وفقراً في معيشته أو محقاً في دينه، إن الله أعز أمتي بنسابك خيلها ومراكز رماحها»[2].

٣ــ الجهاد أفضل الأعمال:

كتب الإمام أبو جعفر الباقر (عليه السلام) إلى بعض خلفاء بني أمية: «الجهاد الذي فضله الله على الأعمال، وفضل عامله على العمال، تفضيلاً في الدرجات والمغفرة، لأنه ظهر به الدين، وبه يدفع عن الدين، وبه اشترى الله من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بالجنة بيعاً مفلحاً منجحاً، اشتراط عليهم فيه حفظ الحدود»[3].

وقال الإمام الصادق (عليه السلام): «الجهاد أفضل الأشياء بعد الفرائض»[4].

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٥ الباب ١ من أبواب الجهاد ح١.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٥ الباب ١ من أبواب الجهاد ح٢.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٦ الباب ١ من أبواب الجهاد ح٨.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٧ الباب ١ من أبواب الجهاد ح٩.

٤ـــ الجهاد تحرير من عبادة غير الله:

قال الإمام الباقر (عليه السلام): «أول حدود الجهاد الدعاء إلى طاعة الله من طاعة العباد، وإلى عبادة الله من عبادة العباد، وإلى ولاية الله من ولاية العباد»[١].

٥ـــ ما شيء أفضل من قطرة دم في سبيل الله:

قال الإمام زين العابدين علي بن الحسين (عليهما السلام): قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «ما من قطرة أحب إلى الله من قطرة دم في سبيل الله»[٢].

٦ـــ ألف ضربة بالسيف أهون من موتة على فراش:

خطب الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) يوم الجمل، فقال: «أيها الناس إن الموت لا يفوته المقيم، ولا يعجزه الهارب، ليس عن الموت محيص، ومن لم يمت يقتل، وإن أفضل الموت القتل، والذي نفسي بيده لألف ضربة بالسيف أهون علي من ميتة على فراش»[٣].

٧ـــ الجهاد درع الله الحصينة:

روى أبو عبد الرحمان السلمي، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «الجهاد باب من أبواب الجنة فتحه الله لخاصة أوليائه».

إلى أن قال: «هو لباس التقوى، ودرع الله الحصينة، وجنته الوثيقة، فمن تركه ألبسه الله ثوب الذل، وشمله البلاء، ودُيّث بالصغار والقماءة، وضرب على قلبه بالأسداد، وأديل الحق منه بتضييع الجهاد، وسيم

(١) الوسائل: ج١١ ص٧ الباب ١ من أبواب الجهاد ح٨.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٨ الباب ١ من أبوبا الجهاد ح١١.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٨ الباب ١ من أبواب الجهاد ح١٢.

الخسف ومنع النصف»[1].

٨ــ ما صلحت دنيا ولا دين إلاّ بالجهاد:

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «إن الله فرض الجهاد وعظمه، وجعله نصره وناصره، والله ما صلحت دنيا ولا دين إلا به»[2].

٩ــ الجهاد يورث مجداً للأبناء:

روى مسعدة بن صدقة، عن الإمام الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «اغزوا تورثوا أبناءكم مجداً»[3].

١٠ــ الخير معقود في نواصي الخيل:

قال أبو جعفر الباقر (عليه السلام): «الخير كله في السيف وتحت السيف وفي ظل السيف، وإن الخير كل الخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيامة»[4].

١١ــ للشهيد سبع خصال:

روى زيد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام)، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «للشهيد سبع خصال من الله:

١ــ أول قطرة من دمه مغفور له كل ذنب.

٢ــ يقع رأسه في حجر زوجتيه من الحور العين، وتمسحان الغبار عن وجهه وتقولان: مرحباً بك، ويقول هو مثل ذلك لهما.

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٨ الباب ١ من أبواب الجهاد ح١٣.

(٢) الفروع: ج١ ص٣٢٨.

(٣) الفروع: ج١ ص٣٢٨، الوسائل: ج١١ ص٩ الباب ١ من أبواب الجهاد ح١٦.

(٤) الفروع: ج١ ص٣٤٢، الوسائل: ج١١ ص١٠ الباب ١ من أبواب الجهاد ح١.

٣ـــ يكسى من كسوة الجنة.

٤ـــ تبتدره خزنة الجنة بكل ريح طيبة، أيهم يأخذه معه.

٥ـــ يري مترله من الجنة.

٦ـــ يقال لروحه: أسرح في الجنة حيث شئت.

٧ـــ ينظر في وجه الله، وأنها لراحة لكل نبي وشهيد»[١].

١٢ـــ القتل في سبيل الله برّ ليس فوقه برّ:

عن الإمام الصادق (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام)، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «فوق كل ذي برّ برّ حتى يقتل في سبيل الله، فإذا قتل في سبيل الله فليس فوقه برّ»[٢].

١٣ـــ الجهاد سياحة هذه الأمة:

قال عثمان بن مظعون: قلت لرسول الله (صلى الله عليه وآله): إن نفسي تحدثني بالسياحة وأن الحق بالجبال، فقال: «يا عثمان لا تفعل، فإن سياحة أمتي الغزو والجهاد»[٣].

١٤ـــ المجاهد يرجع مغفوراً له:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من خرج في سبيل الله مجاهداً فله بكل خطوة سبعمائة ألف حسنة، ويمحى عنه سبعمائة سيئة، ويرفع له سبعمائة ألف درجة، وكان في ضمان الله بأي حتف مات كان شهيداً، وإن رجع رجع مغفوراً له، مستجاباً دعاؤه»[٤].

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٩ الباب ١ من أبواب جهاد العدو ح٢٠.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٩ الباب ١ من أبواب جهاد العدو ح١٨.

(٣) الوسائل: ج١١ ص١٠ الباب ١ من أبواب جهاد العدو ح٢٢.

(٤) الوسائل: ج١١ ص١٢ ح٢٧.

١٥ــ دعوة الغازي في سبيل الله مستجابة:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «ثلاثة دعوتهم مستجابة، أحدهم الغازي في سبيل الله»[١].

١٦ــ الجهاد فرض الرجال:

روى الأصبع بن نباتة، عن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) قال: «كتب الله الجهاد على الرجال والنساء، فجهاد الرجال بذل الأموال والنفس في سبيل الله، وجهاد النساء حسن التبعل»[٢].

١٧ــ الجهاد على أربعة وجوه:

قال فضيل بن عياض: سألت أبا عبد الله الصادق (عليه السلام) عن الجهاد، أسنة هو أم فريضة، فقال: «الجهاد على أربعة أوجه، فجهادان فرض وجهاد سنة لا تقام إلاّ مع الفرض، وجهاد سنة، فأما أحد الفرضين: فمجاهدة الرجل نفسه عن معاصي الله عز وجل، وهو من أعظم الجهاد، والثاني: مجاهدة الذين يلونكم من الكفار. وأما الجهاد الذي هو سنة ولا يقام إلاّ مع فرض، فإن مجاهدة العدو فرض على جميع الأمة، ولو تركوا الجهاد لأتاهم العذاب، وهذا هو من عذاب الأمة، وهو سنة على الإمام وحده أن يأتي العدو مع الأمة فيجاهدهم. وأما الجهاد الذي هو سنة، فكل سنة أقامها الرجل وجاهد في إقامتها وبلوغها وإحيائها، فالعمل والسعي فيها من أفضل الأعمال، لأنها إحياء سنة.

(١) الوسائل: ج١١ ص١٣.

(٢) الوسائل: ج١١ ص١٥.

وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، من غير أن ينقص من أجورهم شيء»[1].

١٨ــ بعث الله محمداً (صلى الله عليه وآله) بخمسة أسياف:

قال أبو جعفر الباقر (عليه السلام): «بعث الله محمداً (صلى الله عليه وآله) بخمسة أسياف، ثلاثة منها شاهرة فلا تغمد حتى تضع الحرب أوزارها، ولن تضع الحرب أوزارها حتى تطلع الشمس من مغربها (كناية عن قيام الساعة)، وسيف فيها مكفوف، وسيف فيها مغمود:

أما الثلاثة الشاهرة، فسيف على مشركي العرب، قال عز وجل: ﴿فإذا انْسَلَخَ الْأشهر الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فإن تابُوا وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكاةَ فَخَلُّوا سَبيلَهُمْ إنّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ﴾[2].

والسيف الثاني على أهل الذمة. قال عز وجل: ﴿قاتلُوا الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ باللَّه وَلا بالْيَوْمِ الآخر وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدينُونَ دينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وهُمْ صاغِرُونَ﴾[3].

والسيف الثالث على مشركي العجم من الترك والديلم والخزر. قال عز وجل: ﴿فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتَّى إذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِداءً﴾[4].

وأما السيف المكفوف فسيف على أهل البغي والتأويل. قال عز وجل: ﴿وَإِنْ طائفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهما عَلَى الأخرى فَقاتِلُوا الَّتي تَبْغي حَتَّى تَفيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ﴾[5].

---

(١) الوسائل: ج١١ ص١٦.

(٢) سورة التوبة: الآية ٥.

(٣) سورة التوبة: الآية ٢٩.

(٤) سورة محمد: الآية ٤.

(٥) سورة الحجرات: الآية ٩.

ولما نزلت هذه الآية قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إن منكم من يقاتل بعدي على التأويل كما قاتلت على التتريل». فسئل النبي (صلى الله عليه وآله) من هو، فقال: «خاصف النعل، يعني أمير المؤمنين (عليه السلام)».

وقد قال عمار بن ياسر: قاتلت بهذه الراية مع رسول الله (صلى الله عليه وآله) ثلاثاً وهذه الرابعة، والله لو ضربونا حتى يبلغونا المسعفات من هجر، لعلمنا أنا على الحق وأنهم على الباطل.

وأما السيف المغمود فالسيف الذي يقام به القصاص. قال عز وجل: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ والْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾[1].

ثم قال (عليه السلام): «فهذه هي السيوف التي بعث الله نبيه بها، فمن جحدها أو جحد واحداً منها أو شيئاً من سيرها أو أحكامها فقد كفر بما أنزل الله على محمد (صلى الله عليه وآله)»[2].

١٩ــ الرباط ثلاثة أيام:

عن الإمام الصادق (عليه السلام)، قال: «الرباط ثلاثة أيام، وأكثره أربعون يوماً، فإذا كان ذلك فهو جهاد»[3].

٢٠ــ الدعاء إلى الإسلام ثم القتال:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لعلي (عليه السلام) عند ما بعثه إلى اليمن: «يا علي، لا تقاتلن أحداً حتى تدعوه إلى الإسلام، وأيم الله لئن يهدي الله على يديك رجلاً خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت»[4].

---

(١) سورة المائدة: الآية ٤٥.

(٢) الوسائل: ج١١ ص١٨ الباب ٥ من أبواب جهاد العدو ح٢.

(٣) الوسائل: ج١١ ص١٩ الباب ٦ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٣٠ الباب ١٠ من أبواب جهاد العدو ح١.

٢١ـ وصية رسول الله (صلى الله عليه وآله) للمجاهدين:

كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) إذا بعث سرية دعاهم وأوصاهم بمكارم الأخلاق، فكان يقول لهم: «سيروا باسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله، لا تغلوا، ولا تمثلوا، ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا صبياً، ولا امرأة، ولا تقطعوا شجراً إلاّ أن تضطروا إليها، وأيما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر إلى أحد من المشركين فهو جار، حتى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فإخوانكم في الدين، وإن أبى فأبلغوه مأمنه واستعينوا بالله»[١].

٢٢ـ التجسس على أمراء الجيش:

كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) إذا بعث جيشاً، واتهم أميرهم، بعث معه من ثقاته من يتجسس له خبره[٢].

٢٣ـ حنكة المقاتلين:

كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول لأصحابه: «قدموا الدارع، وأخروا الحاسر، وعضوا على الأضراس، والتووا في أطراف الرماح، وغضوا الأبصار، وأميتوا الأصوات»[٣] إلخ.

٢٤ـ لا يبيت بعدو:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «ما بيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) عدواً قط ليلاً»[٤].

---

(١) المستدرك: ج٢ ص٢٤٧ الباب ١٠ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٤٤ الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو ح٤.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٤٥ الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو ح٥.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٤٦ الباب ١٧ من أبواب جهاد العدو ح١.

٢٥ــ نفقة العاجر من بيت المال:

مر شيخ مكفوف كبير يسأل، فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): «ما هذا»، قالوا: يا أمير المؤمنين، نصراني! فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): «استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتموه، أنفقوا عليه من بيت المال»[١].

٢٦ــ لا غدر بعد أمان:

قال الإمام الباقر (عليه السلام): «ما من رجل أمن على ذمة ــ أو على دمه ــ ثم قتله، إلاّ جاء يوم القيامة يحمل لواء الغدر»[٢].

٢٧ــ الغادر مائل شدقه:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «يجيء كل غادر بإمام يوم القيامة، مائلاً شدقه، حتى يدخل النار»[٣].

٢٨ــ الغادر فاجر:

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «لو لا كراهية الغدر لكنت من أدهى الناس، ألا إن لكل غدرة فجرة، ولكل فجرة كفرة، ألا وإن الغدر والفجور والخيانة في النار»[٤].

٢٩ــ الفرار ذل وعار:

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «وليعلم المنهزم أنه مسخط ربه، وموبق

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤٩ الباب ١٩ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٥٠ الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٥٢ الباب ٢١ من أبواب جهاد العدو ح٢.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٥٢ الباب ٢٨ من أبواب جهاد العدو ح٣.

نفسه. إن في الفرار موجدة الله، والذل اللازم، والعار الباقي»[١].

٣٠ــ الفرار وهن في دين الله:

قال الإمام الرضا (عليه السلام): «الفرار من الزحف وهن في الدين، واستخفاف بالرسل وبالأئمة العادلة، وجرأة للعدو على المسلمين»[٢].

٣١ــ الداعي إلى المبارزة باغ:

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا تدعون إلى مبارزة، وإن دعيت إليها فأجب، فإن الداعي باغ، والباغي مصروع»[٣].

٣٢ــ ينبغي الإرفاق بالأسير:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «إطعام الأسير والإحسان إليه حق واجب على من أسره»[٤].

٣٣ــ فلتكن البدأة في الحرب من العدو:

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا تقاتلوا القوم حتى يبدؤوكم، فإنكم على حجة، وإذا بدؤوكم كانت لكم حجة أخرى»[٥].

٣٤ــ لا تعرب بعد الهجرة:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «لا تعرب بعد الهجرة»[٦].

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٦٥ الباب ٢٩ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٦٥ الباب ٢٩ من أبواب جهاد العدو ح٢.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٦٨ الباب ٣١ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٦٨ الباب ٣٢ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٥) الوسائل: ج١١ ص٦٩ الباب ٣٣ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٦) الوسائل: ج١١ ص٧٥ الباب ٣٦ من أبواب جهاد العدو ح١.

٣٥ــ ترك الحق تعرب بعد الهجرة:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «المتعرب بعد الهجرة هو التارك لهذا الأمر بعد معرفته»[١].

٣٦ــ الغربة ترك بلاد المسلمين:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «إنما الغريب من يكون في دار الشرك»[٢].

٣٧ــ لا هجرة بعد الفتح:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «لا تعرب بعد الهجرة، ولا هجرة بعد الفتح»[٣].

٣٨ــ للفارس سهمان وللراجل سهم:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «للفارس سهمان وللراجل سهم»[٤].

٣٩ــ الفيء قسمة بين المسلمين سواء:

ساوى أمير المؤمنين (عليه السلام) في القسمة، فأتته امرأة من قريش وقالت: يا أمير المؤمنين، إني امرأة من العرب وهذه امرأة من العجم! فقال لها أمير المؤمنين (عليه السلام): «والله لا أجد لبني إسماعيل في هذا الفيء فضلاً على بني إسحاق»[٥].

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٧٦ الباب ٣٦ من أبواب جهاد العدو ح٣.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٧٦ الباب ٣٦ من أبواب جهاد العدو ح٥.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٧٧ الباب ٣٦ من أبواب جهاد العدو ح٧.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٧٩ الباب ٣٨ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٥) الوسائل: ج١١ ص٨١ الباب ٣٩ من أبواب جهاد العدو ح٤.

٤٠ــ ليس على الأعراب جهاد:

سئل أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) عن الأعراب، هل عليهم جهاد، قال (عليه السلام): «لا، إلاّ أن يخاف على الإسلام فيستعان بهم»[١].

٤١ــ النساء يشاركن الرجال:

خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالنساء في الحرب، يداوين الجرحى[٢].

٤٢ــ من قتل دون عياله فهو شهيد:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من قُتل دون عياله فهو شهيد، ومن قُتل دون مظلمته فهو شهيد، ومن قُتل دون ماله فهو شهيد»[٣].

٤٣ــ لا جزية إلاّ من أهل الكتاب:

كتب أهل مكة إلى النبي (صلى الله عليه وآله): أن خذ منا الجزية كما أخذت من مجوس هجر، فكتب إليهم رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إن المجوس كان لهم نبي فقتلوه وكتاب أحرقوه»[٤].

٤٤ــ أخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب:

أوصى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عند وفاته أن تخرج اليهود والنصارى من جزيرة العرب[٥].

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٨٦ الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو ح٤.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٨٦ الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو ح٥.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٩٣ الباب ٤٦ من أبواب جهاد العدو ح٥ و١٣.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٩٦ الباب ١٤٩ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٥) الوسائل: ج١١ ص١٠١ الباب ٥٢ من أبواب جهاد العدو ح١.

٤٥ــ الحرب خدعة:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «الحرب خدعة»[١].

٤٦ــ لن تغلب عشرة آلاف:

قال أبو عبد الله الصادق (عليه السلام): «خير الرفقاء أو الصحابة أربعة، وخير السرايا أربعمائة، وخير العساكر أربعة آلاف، ولن تغلب عشرة آلاف من قلة، وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لا يهزم جيش عشرة آلاف من قلة إذا صبروا وصدقوا»[٢].

٤٧ــ شعارنا يا محمد يا محمد:

قال الإمام الصادق (عليه السلام):

«شعارنا: يا محمد يا محمد.

وشعارنا يوم بدر: يا نصر الله اقترب اقترب.

وشعار المسلمين يوم أحد: يا نصر الله اقترب.

وشعار يوم بني النضير: يا روح القدس أرح.

ويوم بني قينقاع: يا ربنا لا يغلبنك.

ويوم الطائف: يا رضوان.

ويوم حنين: يا بني عبد الله يا بني عبد الله.

ويوم الأحزاب: حم لا يبصرون.

ويوم بني قريظة: يا سلام أسلمهم.

---

(١) الوسائل: ج١١ ص١٠٢ الباب ٥٣ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٢) الوسائل: ج١١ ص١٠٣ الباب ٥٤ من أبواب جهاد العدو ح١.

ويوم المريسيع، وهو يوم بني المصطلق ـــ: ألا إلى الله الأمر.

ويوم الحديبية: ألا لعنة الله على الظالمين.

ويوم خيبر، يوم القموص: يا علي إلهم من عل.

ويوم الفتح: نحن عباد الله حقاً حقاً.

ويوم تبوك: يا أحد يا صمد.

ويوم بني الملوح: أمت أمت.

ويوم صفين: يا نصر الله.

وشعار الحسين (عليه السلام): يا محمد.

وشعارنا: يا محمد»[١].

٤٨ـــ الخيل معقود في نواصيها الخير:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة»[٢].

٤٩ـــ الرمي سهم من سهام الإسلام:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «الرمي سهم من سهام الإسلام»[٣].

٥٠ـــ كل لهو المؤمن باطل إلاّ في ثلاث:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «اركبوا وارموا، وإن ترموا أحب

---

(١) الوسائل: ج١١ ص١٠٥ الباب ٥٦ من أبواب جهاد العدو ح١، والفروع: ج١ ص٣٤٠.

(٢) الوسائل: ج١١ ص١٠٦ الباب ٥٧ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٣) الوسائل: ج١١ ص١٠٧ الباب ٥٨ من أبواب جهاد العدو ح١.

إليّ من أن تركبوا»، ثم قال:

«كل لهو المؤمن باطل إلاّ في ثلاث: في تأديبه الفرس، ورميه عن قوسه، وملاعبة امرأته، فإنهن حق»[١].

٥١ــ من لم يجب نداء يا للمسلمين فليس بمسلم:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من سمع رجلاً ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم»[٢].

٥٢ــ عون الضعيف من أفضل الصدقة:

قال الصادق (عليه السلام): قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «عونك الضعيف من أفضل الصدقة»[٣].

٥٣ــ من رد عن مسلم عادية ماء أو نار:

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من ردّ عن قوم من المسلمين عادية ماء أو نار وجبت له الجنة»[٤].

٥٤ــ لا تلبسوا ملابس أعدائي:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «أوحى الله إلى نبي من الأنبياء، أن قل لقومك: لا تلبسوا لباس أعدائي، ولا تطعموا مطاعم أعدائي، ولا تشاكلوا بما شاكل أعدائي، فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي»[٥].

---

(١) الوسائل: ج١١ ص١٠٨ الباب ٥٨ من أبواب جهاد العدو ح٢.

(٢) الوسائل: ج١١ ص١٠٨ الباب ٥٩ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٣) الوسائل: ج١١ ص١٠٨ الباب ٥٩ من أبواب جهاد العدو ح٢.

(٤) الوسائل: ج١١ ص١٠٨ الباب ٦٠ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٥) الوسائل: ج١١ ص١١١ الباب ٦٤ من أبواب جهاد العدو ح١.

٥٥ـــ إذا التقى مسلمان بالسيف فالقاتل والمقتول في النار:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة، فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يا رسول الله (صلى الله عليه وآله) هذا القاتل فما بال المقتول، قال: «لأنه أراد قتلاً»[١].

مجاهدة النفس

٥٦ـــ عليكم بالجهاد الأكبر:

بعث النبي (صلى الله عليه وآله) سرية، فلما رجعوا قال: «مرحباً بقوم قضوا الجهاد الأصغر، وبقي عليهم الجهاد الأكبر»، فقيل يا رسول الله (صلى الله عليه وآله): ما الجهاد الأكبر، قال: «جهاد النفس».

وقال علي (عليه السلام): «أفضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه»[٢].

٥٧ـــ المؤمن يدخل الجنة بتمام الإيمان:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «من لقي الله حافظاً لجوارحه، موفياً كل جارحة من جوارحه ما فرض الله عليها، لقي الله عز وجل مستكملاً لإيمانه، وهو من أهل الجنة. ومن خان في شيء منها أو تعدى مما أمر الله عز وجل فيها لقي الله ناقص الإيمان».

قال: «وبتمام الإيمان دخل المؤمنون الجنة، وبالنقصان دخل المفرطون النار»[٣].

---

(١) الوسائل: ج١١ ص١١٣ الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو ح١.

(٢) الوسائل: ج١١ ص١٢٣ الباب ١ من أبواب جهاد النفس ح١.

(٣) المستدرك: ج٢ ص٢٧٠ الباب ١ من أبواب جهاد النفس ح٢.

٥٨ــ لا يثبت الإيمان إلاّ بعمل:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «الإيمان لا يكون إلاّ بعمل، والعمل منه، ولا يثبت الإيمان إلاّ بعمل»[(١)].

٥٩ــ ثلاث من مكارم الأخلاق:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «ثلاث من مكارم الأخلاق في الدنيا والآخرة: أن تعفوا عمن ظلمك، وتصل من قطعك، وتحلم عمن جهل عليك»[(٢)].

٦٠ــ افضل العبادة التفكر في الله:

قال الإمام الرضا (عليه السلام): «ليس العبادة كثرة الصلاة والصوم، إنما العبادة التفكر في أمر الله عز وجل»[(٣)].

٦١ــ تفكر ساعة خير من قيام ليلة:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «تفكر ساعة خير من قيام ليلة، يمر بالخربة فيقول: أين بانوك، أين ساكنوك، ما لك لا تتكلمين»[(٤)].

---

(١) الوسائل: ج١١ ص١٢٧ الباب ٢ من أبواب جهاد النفس ح٣.

(٢) الوسائل: ج١١ ص١٤٠ الباب ٤ من أبواب جهاد النفس ح٣.

(٣) الوسائل: ج١١ ص١٥٤ الباب ٥ من أبواب جهاد النفس ح٨.

(٤) الوسائل: ج١١ ص١٥٤ الباب ٥ من أبواب جهاد النفس ح٩.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

٦٢ــ لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر:

قال الإمام الرضا (عليه السلام): «لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر، أو ليستعملن عليكم شراركم، فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم»[1].

٦٣ــ ما قدست أمة لم تأخذ لضعيفها:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «ما قدست أمة لم يؤخذ لضعيفها من قويها غير متعتع»[2].

٦٤ــ إن الله ليبغض المؤمن الضعيف:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إن الله ليبغض المؤمن الضعيف الذي لا دين له»، فقيل: وما المؤمن الضعيف الذي لا دين له، قال: «الذي لا ينهى عن المنكر»[3].

٦٥ــ قولوا الخير تعرفوا به:

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «قولوا الخير تعرفوا به، واعملوا به تكونوا من أهله»[4].

٦٦ــ لا تزال أمتي بخير ما أمروا بالمعروف:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «لا تزال أمتي بخير ما أمروا

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٣٩٤ الباب ١ من أبواب الأمر بالمعروف ح٤.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٣٩٥ الباب ١ من أبواب الأمر بالمعروف ح٩.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٣٩٧ الباب ١ من أبواب الأمر بالمعروف ح١٣.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٣٩٧ الباب ١ من أبواب الأمر بالمعروف ح١٦.

بالمعروف، ونهوا عن المنكر، وتعاونو على البر، فإذا لم يفعلوا ذلك نزعت منهم البركات، وسلط بعضهم على بعض، و لم يكن لهم ناصر في الأرض ولا في السماء»[1].

٦٧ــ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يقربا أجلاً:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «أيها الناس، مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يقربا أجلاً و لم يباعدا رزقاً»[2].

٦٨ــ لا تخافوا في الله لومة لائم:

قال الإمام الباقر (عليه السلام): «أنكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم، وصكوا بها جباههم، ولا تخافوا في الله لومة لائم»[3].

٦٩ــ من ترك إنكار المنكر فهو ميت بين الأحياء:

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «من ترك انكار المنكر بقلبه ولسانه، ويده (خ ل)، فهو ميت بين الأحياء»[4].

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٣٩٨ الباب ١ من أبواب الأمر بالمعروف ح١٨.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٣٩٩ الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف ح٢٤.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٤٠٣ الباب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح١، والفروع: ج١ ص٣٤٢.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٤٠٤ الباب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح٤، والفروع: ج١ ص٣٤٢.

٧٠ـ من مشى إلى سلطان جائر فوعظه كان له مثل أجر الثقلين:

قال الإمام الباقر (عليه السلام): «من مشى إلى سلطان جائر فأمره بتقوى الله، ووعظه وخوفه، كان له مثل أجر الثقلين، الجن والإنس، ومثل أعمالهم»[١].

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤٠٦ الباب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح١١، والسرائر: ص٤٨٣.

كتاب القرض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه، سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

كتاب القرض

بفتح القاف وكسرها، وحيث إنه معروف لم يحتج إلى التعريف، ولذا قال في الجواهر: وهو معروف، قد شرعه الشارع متاعاً للمحتاجين، مع رد في غير المجلس غالباً.

أقول: مراده بالمحتاجين الأعم من الاحتياج في فقر أو الاحتياج للتجارة ونحوها، وهو من القطع، والمقارضة والقراض والمقراض أيضاً من ذلك، حيث إن المادة الواحدة المختلفة الهيئة تكون بمعنى واحد، كما ذكرناه مكرراً، والقرض يسمى قرضاً، لأن المقترض يقطع شيئاً من مال الذي يقترض منه.

ويسمى ديناً أيضاً، وعن صحاح أبي عبيدة: الدين واحد الدينون، يقال دنت الرجل أقرضته.

قال في مفتاح الكرامة: وهو الذي يظهر من كلام النهاية.

وعن مصباح المنير: الدين لغة القرض، وثمن المبيع والصداق والغصب ليس بدين لغة، بل شرعاً على التشبيه، وفيه ما لا يخفى.

وعن القاموس: الدين ما له أجل، وما لا أجل له فقرض.

أقول: وكأن القاموس لاحظ بعض موارد الاستعمال، وإلاّ فالدين والقرض يتبادر منهما شيء واحد، كما هو المشهور بين الفقهاء واللغويين.

وعن جامع الشرائع: الدين ما ثبت في الذمة بقرض أو بيع أو جناية أو نكاح أو نفقة الزوجة أو سائر من يعقل عنه، وكل قرض دين، ولا عكس.

وعن الوسيلة: القرض كل مال لزم في الذمة بعقد عن مثله، والدين كل مال لزم في الذمة عن غير مثله.

وعلى أي حال، فقد ورد روايات كثيرة في استحباب القرض.

والظاهر أنه كذلك حتى بالنسبة إلى الكافر، لإطلاق بعض الأدلة، ولقوله (صلى الله عليه وآله): «لكل كبد حراء أجر»[1].

ولإطلاقات أدلة المعروف، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحْسِنْ كَما أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾[2].

وقوله سبحانه: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ﴾[3]. إلى غيرهما من الآيات.

وأما الروايات:

فعن محمد بن حباب القناط، عن شيخ كان عندنا، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «لئن أقرض قرضاً أحب إليّ من أن أتصدق بمثله»، وكان يقول: «من أقرض قرضاً وضرب له أجلاً، ولا يؤتى به عند ذلك الأجل، كان له من الثواب في كل يوم يتأخر عن ذلك الأجل بمثل صدقة دينار واحد في كل يوم»[4].

قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «ما من مسلم أقرض مسلماً قرضاً حسناً يريد به وجه الله، إلاّ حسب له أجرها كحساب الصدقة حتى يرجع إليه»[5].

---

(١) غوالي اللئالي: ج٢ ص٢٤٠ ح١٥.

(٢) سورة القصص: الآية ٧٧.

(٣) سورة الإسراء: الآية ٧.

(٤) الوسائل: ج١٣ ص٨٧ الباب ٦ من أبواب ثواب الأعمال ح١.

(٥) الوسائل: ج١٣ ص٨٧ الباب ٦ من أبواب ثواب الأعمال ح٢.

وعن جابر، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من أقرض مؤمناً قرضاً ينظر به ميسوره كان ماله في زكاة، وكان هو في صلاة من الملائكة حتى يؤديه»[(١)].

وعن هيثم الصيرفي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «القرض الواحد بثمانية عشر، وإن مات حسبتها من الزكاة»[(٢)].

وعن عقاب الأعمال، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، في حديث قال: «ومن أقرض أخاه المسلم كان له بكل درهم أقرضه وزن جبل أحد من جبال رضوى وطور سيناء حسنات، إن رفق به في طلبه تعدى (وفي نسخة: جاز به) على الصراط كالبرق الخاطف اللامع بغير حساب ولا عذاب، ومن شكى إليه أخوه المسلم فلم يقرضه حرم الله عز وجل عليه الجنة يوم يجزي المحسنين»[(٣)].

أقول: لا يبعد أن المراد بتحريم الجنة، الجنة المعدة للمقرض، فإن القرض كما هو واضح ليس بواجب، وإنما هو مستحب.

وعن دعائم الإسلام، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، أنه قال: «من أقرض قرضاً كان له مثله صدقة»، ولما كان من الغد قال: «من أقرض قرضاً كان له مثله كل يوم صدقة»، قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «يا رسول الله، قلت: لنا أمس من أقرض قرضاً كان له مثله صدقة، وقلت: اليوم من أقرض قرضاً كان له مثله كل يوم صدقة»،

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٧ الباب ٦ ح٢، ثواب الأعمال: ص٧٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٧ الباب ٦ ح٥، ثواب الأعمال: ص٧٦.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٧ الباب ٦ ح٥، عقاب الأعمال: ص٤٩.

قال: «نعم من أقرض قرضاً كان له مثله صدقة، فإن أخره بعد محله كان له مثله كل يوم صدقة»[1].

وعن أبي عبد الله (عليه السلام)، أنه قال: «القرض والعارية وقرى الضيف من السنة»[2].

وعن الشيخ أبي الفتوح في تفسيره، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، أنه قال: «رأيت مكتوباً على باب الجنة الصدقة بعشرة، والقرض بثمانية عشر، فقلت: يا جبرائيل و لم ذلك مع أن الذي يتصدق لا يريد ذلك، والذي يقرض يعطي بأن يرجعه، فقال: نعم هو كذلك، ولكن ما كل من يأخذ الصدقة له بها حاجة، والذي يستقرض لا يكون إلاّ عن حاجة، فالصدقة قد تصل إلى غير مستحق، والقرض لا يكون إلاّ إلى المستحق، ولذا صار القرض أفضل من الصدقة»[3].

أقول: هذه حكمة، والحكمة تسبب جعل الحكم ولا يلزم فيه الاطراد والانعكاس، ولعل الثمانية الزائدة على العشرة، حيث العشرة من باب من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها، والثمانية من جهة أن الثمانية مواضع لها مدخلية في القرض: الأعضاء باضافة النية، قيل: ولذا كانت أبواب الجنة ثمانية، حينما كانت أبواب النار سبعة، لأن بالنية لا يدخل الإنسان النار، والمراد نية السوء، وإلاّ فالكفر باطناً وإن أظهر الإسلام نفاقاً يوجب دخول النار.

وكيف كان، فعن فقه الرضا (عليه السلام): «من أقرض قرضاً وضرب له أجلاً فلم يرد عليه عند انقضاء الأجل، كان له من الثواب في كل يوم مثل صدقة دينار»[4].

---

(١) المستدرك: ج٢ ص الباب ٦ من أبواب الدين والقرض ح١.

(٢) المستدرك: ج٢ ص الباب ٦ من أبواب الدين والقرض ح٢.

(٣) المستدرك: ج٢ ص الباب ٦ من أبواب الدين والقرض ح٣.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٨٧ ح١، ثواب الأعمال ص٧٦.

ثم الظاهر أنه لا فرق في تحقق القرض عرفاً وشرعاً بما له من الأحكام، أن يكون المقرض أو المقترض فرداً، أو هيئة وجماعة يقرضون ويقترضون بأكثرية الآراء، أو شخصية حقوقية كالصندوق مثلاً يقرض أو يقترض.

والفرق بينهما أن الهيئة أفراد يعملون بأكثرية الآراء، وأما الصندوق ونحوه مما له شخصية حقوقية فليس الفرد له مدخلية، ولهذا إذا ذهب جميع الأفراد وجاء غيرهم مكانهم، أو لم يجئ غيرهم مكانهم وإنما أدار الصندوق نائب حتى يوجد جماعة لهم صلاحية إدارة الصندوق الذي له الشخصية الحقوقية، لم يكن هنا لك بذلك بأس. بينما في الهيئة بأس إذا ذهب الجميع، لفرض أنهم يعملون لأنفسهم بأكثرية الآراء، وقد ذكرنا مثل ذلك في كتاب الحج والكتب الأخيرة من الشرح، ولعله يأتي لذلك مزيد تفصيل، إن شاء الله تعالى.

والقرض في نفسه جائز، وإن كان مكروهاً مع الغنى عنه، وربما كان واجباً إذا توقف عليه إنقاذ ونحوه.

قال معاوية بن وهب، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنه ذكر لنا أن رجلاً من الأنصار مات وعليه ديناران ديناً، فلم يصل عليه النبي (صلى الله عليه وآله)، وقال: «صلوا على صاحبكم» حتى ضمنها عنه بعض قرابته، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «ذلك الحق»، ثم قال: «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) إنما فعل ذلك ليتعظوا وليرد بعضهم على بعض، ولئلا يستخفوا بالدين»[1].

(١) فروع الكافي: ج٥ ص٩٣ باب الدين ح١، وسائل الشيعة: ج١٢ ص٧٩ الباب٢ ح١.

وقد مات رسول الله (صلى الله عليه وآله) وعليه دين، وقُتل أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) وعليه دين، ومات الحسن (عليه السلام) وعليه دين، وقُتل الحسين (عليه السلام) وعليه دين.

أقول قد ورد في بعض الروايات كما في البحار: «إن علياً (عليه السلام) لما قُتل كان عليه سبعمائة ألف درهم قرضاً»[1].

وعن موسى بن بكر، قال: قال لي أبو الحسن (عليه السلام): «من طلب هذا الرزق من حله ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله، فإن غلب عليه فليستدن على الله وعلى رسوله (صلى الله عليه وآله) ما يقوت به عياله»[2].

وعن العباس بن عيسى، قال: ضاق علي بن الحسن (عليه السلام) ضيقة فأتى مولى له، فقال له: «أقرضني عشرة آلاف درهم إلى ميسرة»[3].

وعن حمدان بن إبراهيم الهمداني، رفعه إلى بعض الصادقين (عليهم السلام) كما عن فروع الكافي، قال: «إني لأحب للرجل أن يكون عليه دين ينوي قضاه»[4].

وعن سماعة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: «لا يستقرض على ظهره إلاّ وعنده وفاء، ولو طاف على أبواب الناس فردوه باللقمة واللقمتين والتمرة والتمرتين، إلاّ أن يكون له ولي يقضي دينه من بعده، وليس منا من ميت إلاّ

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٨٣ الباب ٢ ح١١، وكشف المحجة: ص١٢٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٨٠ الباب ٢ ح٢، التهذيب: ج٢ ص٥٩.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٨٠ الباب ٢ ح٣، الفروع: ج٥ ص٩٦ ح٦.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٨٠ الباب ٢ ح٤، التهذيب: ج٢ ص٥٩.

جعل الله له ولياً يقوم في عدته ودينه فيقضي عدته ودينه»[1].

وعن موسى بن بكر، قال: ما أحصي كم سمعت أبا الحسن موسى (عليه السلام) ينشد:

«فإن يك يا أميم على دين ... فعمران بن موسى يستدين»[2].

وعن موسى بن بكر، عن أبي الحسن الأول (عليه السلام) قال: «من طلب الرزق من حله فغلب، فليستقرض على الله عز وجل وعلى رسوله»[3].

وعن إسماعيل بن أبي فديك، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، عن أبيه (عليه السلام) قال: «إن الله عز وجل مع صاحب الدين حتى يؤديه ما لم يأخذه مما يحرم عليه»[4].

وعن جعفر بن محمد (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام) قال: «لقد قبض رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأن درعه لمرهونة عند يهودي من يهود المدينة بعشرين صاعاً من شعير استلفها نفقة لأهله»[5].

وعن ابن علوان، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من طلب رزقاً حلالاً فأغفل فليستدن على الله وعلى رسوله»[6].

وعن إبراهيم بن محمد الأشعري الثقة، بإسناده عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «قبض علي (عليه السلام) وعليه دين ثمانمائة ألف درهم، فباع الحسن (عليه السلام) ضيعة له بخمسمائة ألف فقضاها عنه، وباع ضيعة له بثلاثمائة ألف فقضاها عنه، وذلك أنه لم يكن

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨١ الباب٢ ح ، فروع الكافي: ج١ ص٣٤٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨١ الباب ٢ ح٦، فروع الكافي: ج١ ص٣٤٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨١ الباب ٢ ح٧، الفقيه: ج٢ ص٥٩.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨١ الباب ٢ ح٨، الفقيه: ج٢ ص٦٠.

(٥) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨١ الباب ٢ ح٩، قرب الإسناد: ص٤٩.

(٦) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨١ الباب ٢ ح١٠، قرب الإسناد: ص٥٦.

يزرء من الخمس شيئاً وكانت تنوبهم نوائب»[1].

وعن كتاب عبد الله بن بكير، بإسناده عن أبي جعفر (عليه السلام): «إن الحسين (عليه السلام) قُتل وعليه دين، وإن علي بن الحسين (عليه السلام) باع ضيعة له بثلاثمائة ألف درهم يقضي دين الحسين (عليه السلام) وعدات كانت عليه»[2].

وعن أبي موسى، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): «جعلت فداك، يستقرض الرجل فيحج، قال: «نعم»، قلت: يستقرض ويتزوج، قال: «نعم إنه ينتظر رزق الله غدوة وعشية»[3].

وعن أمالي الشيخ الطوسي، بسنده إلى أبي الجارود، عن محمد بن علي، وعن زيد بن علي، عن أبيهما علي بن الحسين، عن أبيه الحسين، عن أبيه علي بن أبي طالب (عليهم السلام) قال: «لما ثقل رسول الله (صلى الله عليه وآله)» إلى أن قال: فقال (صلى الله عليه وآله): «يا فلان ائتني بسوادي»، إلى أن قال: «فأتي بذلك كله إلاّ درعه كانت يومئذ مرهّنة»[4].

وفي رواية: قال هارون، أي الخليفة العباسي، لموسى بن جعفر (عليه السلام): فهل عليك دين، قال: «نعم»، قال: كم، قال: «نحو عشرة آلاف دينار»، فقال الرشيد: يا بن عم أنا آتيك من المال ما تزوج به الذكران والنسوان، وتقضي الدين، وتعمر الضياع[5].

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٢ الباب ٢ ح١١، كشف المحجة: ص١٢٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٢ الباب ١٢، كشف المحجة: ص١٢٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٨٢ باب جواز الاستدانة للحج والتزويج وغيرها من الطاعات ح١.

(٤) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٨ الباب ٢ ح٣ و٤.

(٥) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٨ الباب ٢ ح٢.

أقول وفي تتمة الخبر: إنه لم يف بما قال، وإنما جعل عطاء موسى بن جعفر (عليه السلام) أقل الأعطيات التي كانت يعطيها، ففي حديث: إنه جعله مائتي دينار أو درهم»[١].

وفي حديث قال: واشتغال أمير المؤمنين (عليه السلام) بوفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله) وضم أزواجه، وتعزيتهم، وجمع القرآن وتأليفه، وقضاء دينه، وانجاز عدته، وهو ثمانون ألف درهم، باع فيها بالمدة بطارقة وقضاها عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) [٢] الخبر.

إلى غير ذلك من الروايات.

وأما كراهته مع الغنى، فعن عبد الرحمان بن الحجاج، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «تعوذوا بالله من غلبة الدين، وغلبة الرجال»[٣].

وعن السكوني، عن جعفر بن محمد (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إياكم والدين، فإنه شين الدين»[٤].

قال: وقال علي (عليه السلام): «إياكم والدين، فإنه همّ بالليل، وذل بالنهار»[٥].

قال: وقال علي (عليه السلام): «إياكم والدين، فإنه مذلة في النهار، ومهمة بالليل، وقضاء في الدنيا، وقضاء في الآخرة»[٦].

قال: وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من أراد البقاء ولا بقاء، فليباكر بالغداء، وليجود الحذاء، وليخفف الرداء، وليقلل مجامعة النساء». قيل: ما خفة الرداء، قال: «قلة الدين»[٧].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٨ الباب ٢ ح٧.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٧٢ الباب ١ ح١، التهذيب: ج٢ ص٥٩.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٧٧ الباب ١ ح٢، الفقيه: ج٢ ص٥٩.

(٥) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٧٧ الباب ١ ح٣، الفقيه: ج٢ ص٥٩.

(٦) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٧٧ الباب ١ ح٤، الفقيه: ج٢ ص٥٩.

(٧) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٧٧ الباب ١ ح٥، الفقيه: ج٢ ص١٨٣.

وعن أبي سعيد الخدري، قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: «أعوذ بالله من الكفر والدين»، قيل: يا رسول الله أتعدل الدين بالكفر، قال: «نعم»[1].

وفي رواية العلل، عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «لا تزال نفس المؤمن معلقة ما كان عليه دين»[2].

وعن بعض أصحابنا، رفعه عن أحدهم (عليهم السلام) ــ كما في رواية العلل ــ قال: «يؤتى يوم القيامة بصاحب الدين يشكوه الوحشة، فإن كان له حسنات أخذ منه لصاحب الدين، وإن لم يكن له حسنات ألقي عليه من سيئات صاحب الدين»[3].

أقول: الظاهر أنه من تعمد ذلك و لم يؤد، كما هو واضح.

وعن أبي الحسن الزيتي، عن جعفر بن محمد (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام): إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «ما الوجع إلاّ وجع الدين، وما الجهد إلاّ جهد الدين»[4].

وبهذا الإسناد، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «الدين راية الله عز وجل في الأرضين، فإذا أراد أن يذل عبداً وضعه في عنقه»[5].

وعن الجعفريات، بسند الأئمة (عليهم السلام) إلى علي (عليه السلام) قال: «كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يدعو بهذا الدعاء: اللهم إني أعوذ بك من غلبة الدين، ومن بوار الأمر، ومن

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٧٨ الباب ١ ح٦، علل الشرائع: ص١٧٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٧٨ الباب ١ ح٧، علل الشرائع: ص١٧٨.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٧٨ الباب ١ ح٨، علل الشرائع: ح١٧٨.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٧٨ الباب ١ ح٩، علل الشرائع: ص١٧٨.

(٥) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٧٨ الباب ١ ح١٠، علل الشرائع: ص١٧٩.

الجوع، فإنه بئس الضجيع»[1].

وفي رواية، عن أبي غندر، عن أبيه، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «خففف الدين، فإن في خفة الدين زيادة العمر»[2].

وعن المقنع، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) إنه قال: «إياكم والدين، فإنه شين بالدين، وهو همّ بالليل، وذل بالنهار»[3].

وعن الآمدي في غرره، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، أنه قال: «ولكن من أعظم البلاء كثرة العائلة، وغلبة الدين، ودوام المرض»[4].

وفي دعاء الصحيفة الكاملة للسجاد (عليه السلام): «اللهم صل على محمد وآل محمد، وهب لي العافية من دين يخلق به وجهي، ويحار فيه ذهني، ويتشعب له فكري، ويطول بممارسته شغلي، وأعوذ بك يا رب من همّ الدين وفكره، وشغل الدين وسهره، وصل على محمد وآل محمد، وأعذني منه، وأستجير بك يا رب من ذلته في الحياة، ومن تبعته بعد الوفاة» إلى آخر الدعاء[5].

ثم إن كراهة القرض في الجملة هو المشهور بين الأصحاب، كما نقله مفتاح الكرامة عن السرائر والغنية وجامع الشرائع والتذكرة والتحرير والإرشاد والدروس وجامع المقاصد والمفاتيح وهداية الحر وظاهر النهاية والمختلف وغيرهم.

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٨.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٨ الباب ١ ح٣.

(٣) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٨ الباب ١ ح٤.

(٤) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٨ الباب ١ ح٦.

(٥) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٨ الباب ١ ح٧.

وعن مجمع البرهان: إن الأكثر على الكراهية مطلقاً إلاّ ما استثني.

وحيث إن العلة أعم يدخل في الحكم المذكور البيع سلفاً ونسيئةً، بل ونقداً إذا لم يحضر الثمن، وغير ذلك مما يوجب اشتغال ذمة الإنسان بشيء لغيره.

وقال في القواعد: وتخف الكراهية لو كان له ما يرجع إليه بقضائه، وهو المحكي عن الدروس، وظاهر التحرير والنهاية والسرائر وجامع الشرائع، وقد تقدم في رواية سلمة: «ولا يستقرض على ظهره إلاّ وعنده وفاء». وقوله (عليه السلام): «إلاّ أن يكون له ولي يقضي عنه من بعده».

وربما قيل بعدم الكراهة مطلقاً مع الحاجة، أو إذا كان عنده قضاء، أو إذا كان له ولي يقوم بالوفاء عنه، ولا بأس بذلك، إذ لا يمكن أن يقال بالكراهة وقد فعل الرسول (صلى الله عليه وآله) والائمة (عليهم السلام).

أما توهم أنه مستحب إذا كان عنده وفاء، فالظاهر أنه لا دليل عليه، لأن أقله أنه تعرض للحقوق، والتعرض للحقوق مكروه مطلقاً، إلاّ إذا كانت هناك جهة مرجحة.

أما رواية سعيد بن سفيان، عن أبي عبد الله، عن أبيه (عليهما السلام)، عن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب (رضي الله عنه)، إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «إن الله مع الدائن ما لم يكن دينه في أمر يكرهه الله»، قال (عليه السلام): «وكان عبد الله بن جعفر يقول لجاريته: اذهبي فخذي لي بدين فإني أكره أن أبيت ليلة إلاّ والله معي، بعد الذي سمعت من رسول الله (صلى الله عليه وآله)»[1].

فلا يمكن أن يجعل مصدر استحباب الدين، و لم يظهر أن الإمام الصادق

(١) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٩ الباب ٢ ح٩.

(عليه السلام) أراد بذلك تصديق عبد الله بن جعفر، وليس عمله نفسه حجة، كذلك قوله وتقريره، ومعنى الحديث إن الله سبحانه وتعالى إذا استدان الإنسان في عمل مستحب أو مباح، كالزواج والحج ونفقة العائلة بل والتجارة، كان معه، حيث إن الله مع العاملين بالمباح وبالمستحب وبالواجب، بل وبالمكروه إذا كان من قبيل أقل الثواب على ما ذكره الفقهاء في العبادة المستحبة، على تأمل لنا في ذلك، في قبال أنه ليس مع الذين يفعلون الحرام.

وكيف كان، فالظاهر أن جعل الرهن الذي يكون منه الوفاء موجب لعدم الكراهة، لأنه أيضاً نوع وفاء إذا كان الرهن رهناً مادياً لا معنوياً، وكان يقابل بقدر الدين أو أكثر، وإلاّ فإذا كان رهناً معنوياً أو أقل من الدين ولم يكن عنده وفاء من الخارج لم تزل الكراهة، إلاّ إذا مع الحاجة أو الولي القاضي.

وإنما ذكرنا الرهن المعنوي لما رواه الفروع، عن العباس بن عيسى، قال: ضاق علي بن الحسين (عليه السلام) ضيقة فأتى مولى له فقال: «أقرضني عشرة آلاف درهم إلى ميسرة»، فقال: لا، لأنه ليس عندي، ولكني أريد وثيقة، قال: فشق (عليه السلام) له من ردائه هدبة، فقال: «هذه الوثيقة»، قال: فكأن مولاه كره ذلك، فغضب (عليه السلام) وقال: «أنا أولى بالوفاء أم حاجب بن زرارة»، فقال الرجل: أنت أولى بذلك منه، قال (عليه السلام): «فكيف صار حاجب يرهن قوسه، وإنما هي خشبة على مائة حمالة وهو كافر فيفي وأنا لا أفي بهدبة من ردائي»، قال: فأخذه الرجل منه وأعطاه الدراهم وجعل الهدبة في حق، وسهل الله عز وجل له المال، فحمله (عليه السلام) إلى الرجل، ثم قال له: «قد أحضرت مالك فهات وثيقتي»، فقال له: جعلت فداك ضيعتها، فقال (عليه السلام): «إذاً لا تأخذ مالك مني، ليس مثلي يستهان بذمته»، قال (عليه السلام): «فأخرج الرجل الحق فإذا فيه الهدبة فأعطاها علي بن الحسين (عليه السلام)،

فأعطاه علي بن الحسين (عليه السلام) الدراهم وأخذ الهدبة فرمي بها وانصرف»[1].

فإنه ظاهر في أن الرهن كان معنوياً، لا أن الرهن كان مادياً، فمثل هذا الرهن في موضوع كلامنا لا يرفع الكراهة، كما أن الظاهر أن الولي الذي يرفع الكراهة أعم من الولي الخاص كولده وابن عمه ووكيله ومن أشبه، والولي العام وهو الإمام ونائبه، حيث عليه ديون المديونين أحياءً كانوا أو أمواتاً، فإنه يجب عليه مع تمكنه قضاء الديون.

فقد روى وليد بن صبيح، قال: جاء رجل إلى أبي عبد الله (عليه السلام) يدعي على المعلى بن خنيس ديناً عليه، وقال: ذهب بحقي، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «ذهب بحقك الذي قتله»، ثم قال للوليد: «قم إلى الرجل فأقضه حقه، فإني أريد أن أبرد عليه جلده الذي كان بارداً»[2].

ولعل وجه قوله (عليه السلام): «ذهب بحقك الذي قتله» أنه صادر القاتل أيضاً مال معلى، كما ورد في التواريخ، أو المراد أنه لما قتله لم يدعه يؤد دينه ولو كان لم يصادر ماله فرضاً.

وكيف كان، ففي رواية أخرى عن موسى بن بكر، قال: قال لي أبو الحسن (عليه السلام): «من طلب هذا الرزق من حله ليعود به على نفسه وعياله، كان كالمجاهد في سبيل الله، فإن غلب عليه فليستدن على الله وعلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) ما يقوت به عياله، فإن مات ولم يقضه كان على الإمام قضاؤه، فإن لم يقضه كان عليه

---

(١) فروع الكافي: ج٥ ص٩٦ باب قضاء الدين ح٦. وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٤ الباب ٤ ح٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩١ الباب ٩ ح١. التهذيب: ج٢ ص٥٩.

وزره، إن الله عز وجل يقول: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها﴾ إلى قوله: ﴿والغارمين﴾، فهو فقير مسكين مغرم»[1].

وعن محمد بن سليمان، عن رجل من أهل الجزيرة يكنى أبا محمد، قال: سأل الرضا (عليه السلام) رجل وأنا أسمع، فقال له: جعلت فداك، إن الله عز وجل يقول: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾، أخبرني عن هذه النظرة التي ذكرها الله عز وجل في كتابه، لها حد يعرف إذا صار هذا المعسر إليه لا بد له من أن ينتظر، وقد أخذ مال هذا الرجل وأنفقه على عياله، ليس له غلة ينتظر إدراكها، ولا دين ينتظر محله، ولا مال غائب ينتظر قدومه، قال: «نعم ينتظر بقدر ما ينتهي خبره إلى الإمام فيقضي عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين إذا كان أنفقه في طاعة الله عز وجل، فإن كان أنفقه في معصية الله عز وجل فلا شيء له على الإمام»، قلت: فمال هذا الرجل الذي أئتمنه وهو لا يعلم فيم أنفقه في طاعة الله أو في معصيته، قال: «يسعى له في ماله فيرده عليه وهو صاغر»[2].

والظاهر أن المراد أنفقه في معصية الله لكن هذا الإنسان الذي أقرضه لم يكن يعلم أنه ينفقه في معصية الله.

وعن محمد بن عيسي، عن العباس، عمن ذكره، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «الإمام يقضي عن المؤمنين الديون ما خلا مهور النساء»[3].

أقول: لعل المراد المهور المغالى فيها، لا كل المهور، لأن المهر أيضاً

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩١ الباب ١ ح٢، قرب الإسناد: ص١٤٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩١ الباب ٩ ح٣، تفسير العياشي: ج١ ص١٥٥.

(٣) وسائل الشعية: ج١٣ ص٩٢ الباب ٩ ح٤، فروع الكافي: ج١ ص٢٥٤، والتهذيب: ج٢ ص٥٩.

مما يدفع من الزكاة وشبهه، سواء كان في وقت إرادته التزويج، أو بعد ذلك.

وفي رواية أبي عطا، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت له: جعلت فداك إن عليّ ديناً إذا ذكرته فسد عليّ ما أنا فيه، فقال: «سبحان الله، ما بلغك أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يقول في خطبته: من ترك ضياعاً فعلي ضياعه، ومن ترك ديناً فعلي دينه، ومن ترك مالاً فلوراثه، فكفالة رسول الله (صلى الله عليه وآله) ميتاً ككفالته حياً، وكفالته حياً ككفالته ميتاً»، فقال الرجل: نفّست عني جعلني الله فداك[1].

وروى الصدوق في معاني الأخبار، بسنده إلى علي بن الحسن بن فضال، عن أبيه، عن الرضا (عليه السلام) قال: «صعد النبي (صلى الله عليه وآله) المنبر فقال: من ترك ديناً أو ضياعاً فعلي وإليّ، ومن ترك مالاً فلورثته، فصار بذلك أولى بهم من آبائهم وأمهاتهم، وصار أولى بهم منهم بأنفسهم، وكذلك أمير المؤمنين (عليه السلام) بعده جرى له ذلك، مثل ما جرى لرسول الله (صلى الله عليه وآله)» [2].

أقول: المراد بالضياع العائلة الضائعة، ولذا قال (صلى الله عليه وآله): «إليّ»، ومراده بقوله: «قد صار بذلك» أنه من الحِكَم، لا أنه علة تامة لهذا الشيء، كما هو واضح.

وفي خبر آخر، رواه الكليني عن سفيان بن عيينة، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، إن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «أنا أولى بكل مؤمن من نفسه، وعلي (عليه السلام) أولى به من بعدي»، فقيل له: ما معنى ذلك، فقال: قول النبي (صلى الله عليه وآله): «من ترك ديناً أو ضياعاً فعليّ، ومن ترك مالاً فلورثته، فالرجل ليست له على نفسه ولاية إذا لم يكن

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩٢ الباب ٩ ح٥، التهذيب: ج٢ ص٦٦.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٠ الباب ٩ ح٢.

له مال، وليس له على عياله أمر ولا نهي إذا لم يجر عليهم النفقة، والنبي وأمير المؤمنين ومن بعدهما (صلوات الله عليهم) لزمهم هذا، فمن هنا صار أولى بهم من أنفسهم»[١].

وعن معاوية بن حكيم، عن محمد بن أسلم، عن رجل من طبرستان يقال له محمد، قال: سمعت علي بن موسى (عليه السلام) يقول: «المغرم إذا تدين أو استدان في حق (الوهم من معاوية) أجل سنة، فإن تمكن وإلا قضى عنه الإمام من بيت المال»[٢].

أقول: الظاهر أن التأجيل سنة، لأنه وقت أداء الديون، وجعل المال للسنة الآتية بعد تصفية حسابات السنة الماضية، وإلاّ فإذا كان مديوناً في نصف السنة أو أقل أو أكثر، كان على الإمام قضاء دينه.

وفي رواية علي بن إبراهيم، عن سعيد بن المسيب، عن عائشة، أنها قالت: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: «ما من غريم ذهب بغريمه إلى وال من ولاة المسلمين، واستبان للوالي عسرته، إلاّ برء هذا المعسر من دينه، وصار دينه على والي المسلمين فيما لديه من أموال المسلمين»[٣].

أقول: الفتوى بذلك لم أجدها في كتب الأصحاب، والمسألة بحاجة إلى التأمّل.

قال علي بن إبراهيم: وقال ــ أي الصادق (عليه السلام) ــ: «ومن كان له على رجل مال أخذه ولم ينفقه في إسراف أو في معصية، فعسر عليه أن يقضيه، فعلى من له المال أن ينظره حتى يرزقه الله فيقضيه، وإذا كان الإمام العادل قائماً، عليه

(١) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٠ الباب ٩ ح٣.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٠ الباب ٩ ح٤.

(٣) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩١ الباب ٩ ح٧.

أن يقضي عنه دينه، لقول رسول الله (صلى الله عليه وآله): من ترك مالاً فلورثته، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فعليّ وإليّ، فعلى الإمام ما ضمنه الرسول (صلى الله عليه وآله)»[1].

ثم هل يقدم الاستدانة لسدّ الحاجة على التكفف، الظاهر أن الموارد مختلفة، ولذا نرى أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) والأئمة والزهراء (عليهم الصلاة والسلام) استدانوا، ولم يقدموا طلب الهدية من الناس على الدين.

وعليه فرواية سماعة ليست مطلقة، فقد روى الفروع والتهذيب، عن سماعة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: «لا يستقرض على ظهره إلاّ عنده وفاء، ولو طاف على أبواب الناس فردوه باللقمة واللقمتين والتمرة والتمرتين، إلاّ أن يكون له ولي يقضي دينه من بعده، وليس منا من ميت إلاّ جعل الله له ولياً يقوم في عدته ودينه فيقضي عدته ودينه»[2].

وفي رواية عن أبي الحسن الأول (عليه السلام): «من طلب الرزق من حله فغلب فليستقرض على الله عز وجل ورسوله»[3].

إلى غيره مما تقدم من أحاديث الاستقراض، وإن كان فيما ذكرناه من الاستدلال بحديث سماعة لتقديم الدين على الاستكفاف بفعلهم (عليهم الصلاة والسلام) نظر، يظهر وجهه من وجود الولي لهم (عليهم الصلاة والسلام) يقضي ديونهم، ولكن في غيره كفاية.

وكيف كان، فقد ظهر مما ذكرناه النظر في قول مفتاح الكرامة، حيث قال: والذي يقتضيه النظر باعتبار القواعد ومراعاة الأخبار، أن القدر المحتاج إليه

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩١ الباب ٩ ح٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٠ الباب ٢ ح٥، فروع الكافي: ج١ ص٣٥٤.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨١ الباب ٢ ح٧، الفقيه: ج٢ ص٥٩.

لنفسه وعياله لا كراهة فيه، مع وجود الوفاء أو الولي، وما عداه يكره بغير تفاوت، إذ كيف يقال بالكراهة بدون الوفاء والولي بالنسبة إلى القدر المحتاج إليه لنفسه وعياله، مع وضوح أن الإنسان لم يتركه الله سبحانه وتعالى ليموت جوعاً أو ليتكفف، فإن الدين محتمل الوفاء في المستقبل، فليس أكلاً لأموال الناس بالباطل حتى يقال بتقديم التكفف عليه لأنه أكل بالباطل، فإذا كان له وفاء ولو محتمل احتمالاً عقلائياً عرفياً جاز له الاستدانة بقدر المعيشة المتوسطة، وإلاّ لم يجز له الاستدانة إلاّ بقدر الاضطرار إلاّ إذا كان الدائن راضياً بالأكثر من الاضطرار.

ثم الظاهر أن الإنسان إذا جاءه مقترض وفقير يقدم أهمهما، لا أنه يقدم المقترض باعتبار أحاديث زيادة ثواب القرض على الصدقة، فإن الحكم طبيعي، فإذا عورض مع غيره لاحظ الأهم والمهم بينهما، فلا يقال: بأنه مطلقاً يقدم المقترض، مثلاً جاءه مقترض لأجل أن يتاجر وهو تاجر في نفسه، فهل يقدم هذا على المحتاج الذي يريد كفاية عياله الواجبي النفقة مثلاً.

نعم القرض في نفسه أولى من الصدقة لما تقدم، ولما رواه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال النبي (صلى الله عليه وآله): «ألف درهم أقرضها مرتين أحب إليّ من أن أتصدق بها مرة، وكما لا يحل لغريمك أن يمطلك وهو موسر، فكذلك لا يحل لك أن تعسره إذا علمت أنه معسر»[1].

بل لعل هذه الرواية تفيد ما ذكرناه من ملاحظة الأهم والمهم، حيث جعل القرض مرتين أحب من التصدق مرة، و لم يجعل القرض مرة بمقابل

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩٠ الباب ٨ ح٥، التهذيب: ج٢ ص٦١.

الصدقة مرة مطلقاً.

والمراد بطاعة الله في بعض الروايات المتقدمة التي يؤدي دينها الإمام مقابل المعصية، لا مثل الصلاة والصيام وما أشبه، فيشمل الواجب والمستحب والمباح، بل وحتى المكروه في بعض صوره، كما إذا أكل المقترض بقدر الشبع المكروه، فإنه لا يقال: إنه يعطى بقدر سد رمقه، أما بقدر الشبع المكروه فلا يعطي له، لأن ذلك هو المنصرف من الحديث المتقدم عن أبي محمد، الذي سأل الرضا (عليه الصلاة والسلام) حيث قال: «لا يعلم فيم أنفقه في طاعة الله أم في معصيته».

والظاهر أنه إذا لم يعلم هل أنفقه في طاعة الله أم في معصيته، حمل فعله على الصحيح، للقاعدة الكلية، والرواية ظاهرة في غير ذلك كما تقدم.

بل الظاهر أن الإمام يؤدي دين الكافر أيضاً إذا استدان لما ليس بمعصية عنده، وإن كان عندنا معصية، كما إذا أكل به لحم الخنزير مثلاً، وذلك لما ذكرناه في كتاب الزكاة وغيره، من أن الإمام أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) قال بالنسبة إلى المسيحي الذي كان يتكفف: أجروا له من بيت المال راتباً.

ومن الواضح أن المسيحي لا يتقيد بقيودنا الإسلامية في مطعمه ومنكحه وغيرهما، فإنه كما تؤخذ الجزية من المسيحيين وغيرهم يعطى لهم حوائجهم، والتي منها نفقاتهم بالنسبة إلى فقرائهم ومساكينهم.

وقد رأينا نحن بعض العلماء المراجع (قدس الله سرهم) كان يعطي للمسيحيين واليهود وللصابئة ونحوهم لدى احتياج اولئك، كما كان يفعل مثل ذلك غيره من العلماء الأعلام الذين عاصرناهم (رحمهم الله).

(مسألة ١): قال في الشرائع: حقيقة القرض أنه عقد يشتمل على إيجاب، كقوله: أقرضتك، أو ما يؤدي معناه، مثل تصرف به، أو انتفع به، وعليك رد عوضه. وعلى قبول، وهو اللفظ الدال على الرضا بالإيجاب، ولا ينحصر في عبارة.

وقال في القواعد: لا بد فيه من إيجاب صادر عن أهله، كقوله: أقرضتك، أو تصرف فيه، أو انتفع به، أو ملكتك وعليك ردّ عوضه، وشبهه. وقبول، وهو ما يدل على الرضا قولاً وفعلاً.

أقول: لا ينبغي الإشكال في أنه عقد، فإن العقد ما يؤخذ من العرف أنه عقد، ومنه القرض والبيع والإجارة والرهن والمضاربة والمزارعة والمساقاة وما أشبه.

وعليه، فيصح أن يؤتى بالإيجاب والقبول اللفظيين العربيين والفارسيين وغيرهما من سائر اللغات، كما يصح أن يؤتى بالمعاطاة في كلا الطرفين بقصد القرض، إذ العقود تتبع القصود.

كما أنه لا فرق في اللفظ بين الحقيقي والمجازي، بقرينة أو بدون قرينة إذا قصدا عقد القرض، إذ القرينة للتفاهم، وحيث صحت المعاطاة صحت بدون قرينة في الألفاظ المجازية، أو المشتركة، أو الحقيقية.

وكذلك يصح أن يكون في أحد الطرفين لفظاً، وفي الآخر عملاً، سواء كان الإيجاب لفظياً والقبول عملياً، أو بالعكس.

والظاهر أن بكل ذلك يتحقق اللزوم، إذ قد ذكرنا في بعض مباحث (الفقه) أنه لا دليل على أن المعاطاة لا توجب اللزوم في العقود اللازمة، فإن تسميتها عقداً كاف في دخولها في قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[1]، والشهرة على عدم كون المعاطاة

---

(١) سورة المائدة: الآية ١.

عقداً لا تضر بعد استنادها إلى الوجوه الاعتبارية، كما لا يخفى على من راجع مكاسب الشيخ في هذا الباب.

نعم إذا لم يكن عقد، بأن كان مجرد الرضى الباطني، فهو لا يستلزم لزوماً، كما إذا رضي إنسان بدخول غيره داره فإن الرضا لا يسمى عقداً، وكذلك إذا رضي إنسان بأن يأخذ إنسان آخر متاعه بعنوان القرض بدون أن يعمل صاحب المال عملاً أو يقول لفظاً، فإذا أخذه الإنسان الثاني كان مجرد رضى، وله أن يرجع في رضاه، كما له أن يرجع في رضاه عند رضاه بدخول داره أو استعمال متاعه أو ما أشبه ذلك.

وبذلك تبين ما في كثير من الكلمات، من الاحتياج إلى اللفظ في الجانبين، أو في جانب الإيجاب، أو قولهم بأن المعاطاة لا توجب اللزوم.

أما ما في الجواهر عند قول المصنف: (هو عقد) بلا خلاف أجده فيه، فلا يشمل ما إذا كان رضى فقط من جانب المالك، لأن مثله لا يقال له عقد، فلأنه منصب على ما ذكره الشرائع بقوله: يشتمل على إيجاب وقبول كما تقدم.

ومنه يعلم أن قول جامع المقاصد: ظاهر عباراتهم أنه لا بد من إيجاب قولي، وأن عبارة التذكرة أدل على ذلك من عبارة القواعد، وقول مفتاح الكرامة مصدقاً لجامع المقاصد: هو كذلك، لأن في المراسم والوسيلة وجملة من العبارات أنه يفتقر إلى إيجاب وقبول، وهذه العبارات ظاهرة في القولي فيهما، محل نظر.

نعم عبارة غير واحد، كالتذكرة والدروس وغيرهما، صريحة في الاكتفاء بالفعلي في القبول.

وعليه يكون السؤال في الفارق بين الإيجاب والقبول مع أنهما من واد واحد، والعرف الملقى إليه الكلام لا يرى فرقاً بين القوليين والفعليين، وما كان أحدهما قولياً والآخر فعلياً، ولذا نرى أن اللغويين يفسرون القرض بالأعم من اللفظ، مثلاً عن الصحاح والقاموس: القرض ما تعطيه لتتقاضاه، ونحوه عن مجمع البحرين.

وعن مصباح المنير: استقرض طلب القرض، واقترض أخذه، ونحوه عن النهاية الأثيرية.

وعن مجمع البيان: أقرض فلان فلاناً، إذا أعطاه ما يتجازاه منه.

ويؤيد ذلك أن مفتاح الكرامة قال: المشهور في العارية الاكتفاء بما يدل على الإيجاب والقبول وإن لم يكن لفظاً، كما أن المشهور ذلك في الهبة أعني صدقة التطوع.

وعن ظاهر التذكرة عدم الخلاف بيننا في جواز قبول المضاربة بالفعل، إلى غير ذلك من كلماتهم التي تظهر لمن راجعها.

كما أنه ظهر مما ذكرناه وجه ما ذكره المسالك تبعاً للدروس، أن من المؤدي لمعنى القرض: خذ هذا أو اصرفه أو تملكه أو ملكتك أو أستلفتك ونحوه، وعليك رد عوضه أو مثله أو نحو ذلك.

إلى غير ذلك من عباراتهم، بل في عبارة جملة منهم عدم ذكر عليك رد عوضه، وهو كذلك لما ذكرناه من أنه حتى في الصيغ المجازية والمشتركة لا حاجة إلى القرينة الصارفة أو المعينة، إذ المعيار صدق القرض الخاص بذلك إذا كان مع القصد.

كما أنه قد ذكرنا أن القرض من العقود اللازمة للقاعدة الأولية، ولذا

قال في الجواهر: إنه من العقود اللازمة، بناءً على كونها منها على الأصح في قبال من يرى أنه من العقود الجائزة، وكأنه لأصالة عدم اللزوم، إلاّ أنه لا وجه للأصل بعد عموم ﴿أوفوا بالعقود﴾ ونحوه.

ثم إنه إذا صدرت المعاطاة واختلفا في القصد، فقال المالك: قصدت قرضه، وقال الآخذ: بل كان القصد الهبة، فالقول قول المالك، لأنه أبصر بنيته، إلاّ أن يدعي القابض عليه العلم بالهبة، حيث يحتاج المدعي إلى البينة والمالك عليه الحلف، لأنه منكر للهبة والأصل عدم الهبة.

لا يقال: هما دعويان متقابلتان، فاللازم التحالف.

لأنه يقال: في الهبة زيادة على القرض، حيث إن كليهما يوجب تملك الآخذ للشيء، وفي الهبة زيادة قصد المالك أنه بدون مقابل، وهذا يوجب أن يكون المدعي للملك عليه البينة، وعلى طرفه الحلف، ولذا قال في الجواهر: فلو اختلفا في القصد فالقول قوله، لأنه أبصر به.

أما لو اختلفا في قصد الهبة مع تلفظه بالتمليك، فقد قطع في التذكرة بتقديم قول صاحب المال، لأنه أعرف بلفظه، ولأصالة عصمة المال، وعدم التبرع به، ووجوب الرد على الآخذ لعموم على اليد.

ثم قال الجواهر: وفيه إن ظاهر اللفظ الدال على القصد يقطع ذلك كله، كما في سائر العقود، والأصل إرادة الحقيقة، والمجاز لا يصار إليه إلاّ بقرينة، ولا يسمع دعواه على عدمها في مقابلة الغير.

أقول: وفيه ما لا يخفى، إذ أنه تقدم جواز أن يكون القرض بلفظ مجازي ولو بدون القرينة، فلا يتمكن الآخذ أن يستند إلى ذلك، بل عليه إقامة البينة في

قبال المنكر أن يكون التمليك مجانياً، إذ في كليهما تمليك، أما كونه مجانياً فهو قيد زائد يحتاج مدعيه إلى الإثبات.

ثم إنه قد نبهنا غير مرة على أن «على اليد ما أخذت» رواية رواها الخاصة والعامة في كتبهم، فلا وجه لتعليق الجواهر المطبوعة جديداً بجعل «على اليد» حديثاً عامياً عن سنن البيهقي، وكنز العمال فقط.

وقد ظهر مما تقدم وجه النظر في قول الدروس: والأقرب الاكتفاء بالقبض لأن مرجعه إلى الإذن في التصرف، بل في المسالك حكايته عن قطع جماعة، لكن قال: إنه كذلك بالنسبة إلى إباحة التصرف، وفي الاكتفاء به في تمام الملك نظر.

اذ يرد على الأول: بأن التعليل غير تام، وإنما يكتفى بالقبض، لصدق القرض، حيث تقدم أنه لا يحتاج إلى اللفظ.

ويرد على الثاني: إنه إذا حصل القبض والإقباض بقصد القرض بدون لفظ أو مع لفظ، حصل الملك والقرض، فجعله القبض بدون اللفظ مفيداً لإباحة التصرف فقط، ولا يكتفى به في تمام الملك، غير ظاهر الوجه.

كما ظهر وجه النظر في قول الجواهر: إن الاحتياج إلى اللفظ هو الأقوى، بناءً على كون القرض من العقود اللازمة، بل عليه لا ينبغي الاكتفاء بكل لفظ ولو مجازاً بعيداً. إذ قد عرفت وجه النظر في كلا كلاميه.

ولو أعطاه المالك بغير لفظ، أو بلفظ احتمل كونه مجازاً أو مشتركاً بين الهبة وبين القرض مثلاً، ثم مات المالك وادعى الآخذ أنه ملّكه على نحو الهبة، لا على نحو القرض، كفى للوارث الحلف، لعدم علمه بذلك.

ولو كان الوارث متعدداً وصدّقه بعضهم و لم يصدقه بعضهم، فإن كان في المصدق عادلان كفى، لحصول البينة الشرعية حسب قول الآخذ، إذ لا فرق في البينة بين كونها داخلاً أو خارجاً، أما إذا لم يكن بشرائط البينة، فلكل من الورثة ما اعترف به أو أنكره، كما هو واضح.

(مسألة ٢): قال في الشرائع: يلزم الاقتصار على ردّ العوض، ولو شرط النفع حرم.

وفي الجواهر: بلا خلاف فيه، بل الإجماع منا بقسميه عليه، وربما قيل إنه إجماع المسلمين.

وقال في القواعد: إنه يشترط فيه عدم الزيادة في القدر أو الصفة، فلو شرطها فسد، وقد حكي عن الغنية الإجماع على أنه يحرم اشتراطه الزيادة، سواء كان في القدر أو الصفة.

وعن السرائر: إنه لا خلاف بين أصحابنا أنه متى شرط زيادة في العين أو الصفة كان باطلا، والإجماع حاصل منعقد على هذا.

وعن المختلف: إذا أقرضه شيئاً وشرط عليه أن يرد عليه خيراً مما اقترضه، كان حراماً وبطل القرض إجماعاً.

وعن مجمع البرهان: إن تحريم شرط النفع في القرض عيناً إجماعي بين المسلمين.

وعن الكفاية: يحرم اشتراط النفع، لا أعلم فيه خلافاً، كذا نقله عنهم مفتاح الكرامة.

ويدل على ذلك من جهة كون رباً متواتر الروايات:

فعن علي بن جعفر، في قرب الإسناد، قال: سألت أخي موسى (عليه السلام)، عن رجل أعطى رجلاً مائة درهم على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقل أو أكثر، فقال: «هذا رباً محض»[1].

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٨ الباب ١٩ جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح١٨.

وعن خالد بن الحجاج، قال: سألته عن رجل كانت لي عليه مائة درهم عدداً فقضاها مائة وزناً، قال (عليه السلام): «لا بأس ما لم يشترط»، قال: وقال (عليه السلام): «جاء الربا من قبل الشروط، إنما يفسده الشروط»[1].

وعن إسحاق بن عمار في الموثق، قلت لأبي إبراهيم (عليه السلام): الرجل يكون له عند الرجل المال قرضاً، فطول مكثه عند الرجل، لا يدخل على صاحبه منه منفعة فينيله الرجل الشيء بعد الشيء كراهة أن يأخذ ماله، حيث لا يصيب منه منفعة، يحل ذلك له، قال: «لا بأس إذا لم يكن بشرط»[2].

وفي حسن الحلبي، سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، عن الرجل يستقرض الدراهم البيض عدداً، ثم يعطي سوداً وزناً قد عرف أنها أثقل مما أخذ، وتطيب نفسه أن يجعل له فضلها، فقال (عليه السلام): «لا بأس إذا لم يكن فيه شرط، ولو وهبها كاملاً كان أصلح»[3].

وفي صحيحه الآخر، عن الصادق (عليه الصلاة والسلام) أيضاً: «إذا أقرضت الدرهم ثم جاءك بخير منها فلا بأس إذا لم يكن بينكما شرط»[4].

وفي صحيح محمد بن قيس، عن أبي جعفر (عليه السلام): «من أقرض رجلاً ورقاً، فلا يشترط إلاّ مثلها، فإن جوزي بأجود منها فليقبل، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترطه من أجل قرض ورقه»[5].

---

(١) الوسائل: ج١٢ ص٤٧٦ الباب ١٢ من أبواب الصرف ح١.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٤ الباب ١٩ جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح١٣، التهذيب: ج٢ ص٤٤.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٧٦ الباب ١٢ من أبواب الصرف ح٢.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٨ الباب ١٩ باب جواز قضاء الدية بأكثر منه ح١، التهذيب: ج٢ ص٦٣.

(٥) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٤ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح١١، التهذيب: ج٢ ص٤٤.

وعن دعائم الإسلام، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، أنه سئل عن الرجل يقرض الرجل الدراهم الغلة فيرد عليه الدرأهم الطازجية طيبة بها نفسه، قال: «لا بأس بذلك»[1].

وعن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «من أقرض قرضاً ورقاً لا يشترط إلا رد مثلها، فإن قضي أجود منها فليقبل»[2].

وعن أبي عبد الله (عليه السلام)، أنه سئل عن الرجل يسلم في بيع عشرين ديناراً على أن يقرض صاحبه عشرة أو ما أشبه ذلك، قال: «لا يصلح ذلك، لأنه قرض يجر منفعة»[3].

وعن أبي جعفر (عليه السلام)، أنه قال: «كل قرض جر منفعة فهو ربا»[4].

والمراد بهذا الحديث، كالمراد بالنبوي الذي بلفظه أيضاً، كما في الجواهر وغيره: المنفعة الربوية، أما المنفعة بدون شرط فلا بأس به، كما تواترت بذلك الروايات:

مثل ما رواه محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يستقرض من الرجل قرضاً ويعطيه الرهن، إما خادماً، وإما عاريةً، وإما ثياباً، فيحتاج إلى شيء من منفعته فيستأذن فيه فيأذن له، قال: «إذا طابت نفسه فلا بأس». قلت: إن من عندنا يروون: إن كل قرض يجر منفعة فهو فاسد، فقال (عليه السلام): «أو ليس خير القرض ما جرّ منفعة»[5].

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ٢٠ ح٢.

(٣) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ١٩ ح٣.

(٤) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ١٩ ح٢.

(٥) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٤ الباب ١٩ باب جواز قبول الصلة ممن عليه الدية ح٤، التهذيب: ج٢ ص٦٣.

وعن محمد بن عبده، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن القرض يجر المنفعة، فقال: «خير القرض الذي يجر المنفعة»[1].

وعن بشر بن مسلم، وغير واحد، عمن أخبرهم، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «خير القرض ما جرّ منفعة»[2].

وعن بشير بن سلمة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): «خير القرض ما جرّ منفعة»[3].

إلى غيرها من الروايات.

كما أنه لا بأس بالهدية ونحوها، فقد سئل أبو جعفر (عليه السلام) عن الرجل يكون له على الرجل الدراهم والمال فيدعوه إلى طعامه، أو يهدي إليه الهدية، قال: «لا بأس»[4].

وعن علي (عليه السلام)، قال: كتبت إليه القرض يجر منفعة، هل يجوز ذلك أم لا، فكتب (عليه السلام): «يجوز ذلك»[5].

أقول: وسيأتي فيه روايات متعددة.

ثم إنهم اختلفوا، هل أنه إذا شرط في القرض المنفعة بطل القرض أيضاً

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٤ الباب ١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح٥، التهذيب: ج٢ ص٦٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٥ الباب ١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح٤، فروع الكافي: ج١ ص٤٠٢.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٥ الباب١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة من عليه الدية ح٨، التهذيب: ج٢ ص٦٢.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٧ الباب ١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح١٧، الفقيه: ج٢ ص٩٥.

(٥) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٧ الباب ١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح١٦، التهذيب: ج٢ ص٦٤.

بسبب فساد شرطه، أم صح القرض وفسد الشرط، المشهور قالوا ببطلان القرض أيضاً، بل عن المسالك الإجماع عليه، بل في مفتاح الكرامة عند قول المصنف في القواعد: فلو شرطها فسد، قال: للإجماعات المحكية آنفاً كإجماع السرائر والمختلف بل وإجماع الغنية، وللنبوي المنجبر بالشهرة.

أقول: وقد عرفت أنه وارد من طريقنا أيضاً.

وعن جامع المقاصد: الاستدلال على فساد القرض بالنصوص الدالة على صحته مع الزيادة إذا لم يشترطها.

وفيه: إن الإجماعات إن تمت صغراها، فالكبرى مخدوشة، إذ أنها محتملة الاستناد، بل ظاهرة الاستناد إلى ما لا دلالة له، والنبوي المؤيد بما تقدم عن الدعائم يخدش في دلالته، حيث إن المتبادر منهما أن الزيادة حرام، لا أن أصل القرض فاسد، أو أن أصل القرض حرام، ولذا قال في مفتاح الكرامة: قد قالوا إن الظاهر من أخبار الباب إنما هو بطلان الشرط، فإن مفهوم نفي البأس مع عدم الشرط إنما هو توجه البأس إلى الزيادة.

كموثقة إسحاق بن عمار، المشتملة على أنه الشيء بعد الشيء كراهة أن يأخذ ماله أيحل ذلك، قال: «لا بأس إذا لم يكونا شرطاه»[1].

ومثله خبر إسحاق الآخر، وحسنة الحلبي.

ونحوه قوله (عليه السلام) في صحيحة ابن قيس: «ولا يأخذ أحدكم ركوب دابة»[2] إلى آخره.

وقد تقدم في بحث الشروط أن فساد الشرط لا يقتضي فساد العقد على الأصح.

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٦ الباب ١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح١٣، التهذيب: ج٢ ص٦٤.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ٨ ح١.

وقال في الجواهر: فما عن ابن حمزة من أنه أمانة ضعيف، وأضعف منه توقف المحدث البحراني في ذلك، مدعياً أنه ليس في شيء من نصوصنا ما يدل على فساد العقد بذلك، بل أقصاها النهي عن اشتراط الزيادة، بل خبر النبوي ليس من طرقنا.

نعم يبنى فساد العقد على المسألة السابقة، وهي اقتضاء فساد الشرط فساد العقد، وقد عرفت الخلاف، وإن كان ظاهرهم هنا عدم البطلان مبنياً على ذلك، ولذا ادعى شيخنا في المسالك الإجماع عليه.

ومما قدمنا يظهر وجه توقف صاحب الحدائق والجواهر ومفتاح الكرامة وغيرهم في المسألة، أو ميلهم إلى عدم بطلان القرض، وهو مقتضى القاعدة كما عرفت.

ثم إنه لا فرق في شرط الزيادة أن يكون لفظاً، أو أن يكون بناءً في التعامل، كما في البنوك الربوية، حيث لا لفظ، وإنما يتبانيان على الزيادة إذا أقرض أو اقترض، لأن في كليهما يصدق أنه ربا، وأنه شرط الزيادة، وإن لم يكن لفظ، فهو كشرط الصحة في معاملة الأشياء ونحو ذلك.

وهل العكس أيضاً حرام، بأن أعطاه مائة بشرط أن يرد عليه تسعين لغرض عقلائي، احتمالان، من أنه إفساد المال فهو كالربا، ومن الأصل الذي يدل على حلية كل شيء ما لم يرد فيه نهي، ولم يرد هنا نهي، وكونه فساداً للمال مع فرض كونه عقلائياً غير ملائم، وفي المسألة تردد، وإن كان الأقرب عدم البأس بذلك.

(مسألة ٣): قال في الشرائع: لو تبرع المقترض بزيادة في العين أو الصفة جاز.

وفي الجواهر: بل لا أجد فيه خلافاً بيننا.

أقول: يدل على ذلك، متواتر الروايات:

مثل رواية الصير في قال: قلت لابي جعفر (عليه السلام) (وفي نخسة اخري، أبي عبد الله (عليه السلام)): اني دفعت إلى أخي جعفر مالا فهو يعطيني ما أنفق واحج منه وأتصدق، وقد سألت من قبلنا فذكروا أن ذلك فاسد لا يحل، وانا أحب أن انتهي إلى قولك، فما تقول؟ فقال (عليه السلام) لي: أكان يصلك قبل أن تدفع إليه مالك؟ قلت: نعم، قال خذ منه ما يعطيك، وكل منه واشرب، وحج وتصدق فإذا قدمت العراق، فقل جعفر بن محمد افتاني بهذا[١].

وعن اسحاق بن عمار، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يكون له مع الرجل مالا قرضاً فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه، فيأخذ ما له من غير أن يكون شرط عليه؟ قال: لا بأس بذلك ما لم يكن شرطاً[٢].

وعن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام)، عن الرجل يجيئني فاشتري له المتاع من الناس وأضمن عنه، ثم يجيئني بالدرأهم فأخذها واحبسها عن صاحبها، وأخذ الدرأهم الجياد وأعطي دونها؟ فقال: إذا كان يضمن فربما اشتد عليه فعجل قبل أن يأخذ ويحبس من بعد ما يأخذ فلا بأس[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٣ الباب ١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح٢، الفقيه: ج٢ ص٦١.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٤ الباب ١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح٣، التهذيب: ج٢ ص٦١.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٥ الباب ١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح٧، التهذيب: ج٢ ص٦٤.

وعن يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يسلم في بيع أو تمر عشرين ديناراً فيقرض صاحب السلم عشرة دنانير أو عشرين ديناراً، قال: «لا يصلح، إذا كان قرضاً يجر شيئاً فلا يصلح»، قال: وسألته عن رجل يأتي حريفه وخليطه فيستقرض منه الدنانير فيقرضه، ولو لا أن يخالطه ويحارفه ويصيب عليه لم يقرضه، فقال: «إن كان معروفاً بينهما فلا بأس، وإن كان إنما يقرضه من أجل أنه يصيب عليه فلا يصلح»[1].

وعن أبي بصير، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: قلت له: الرجل يأتيه النبط بأحمالهم فيبيعها لهم بالأجر، فيقولون له أقرضنا دنانير، فإنا نجد من يبيع لنا غيرك، ولكنا نخصك بأحمالنا من أجل أنك تقرضنا، فقال: «لا بأس به، إنما يأخذ دنانير مثل دنانيره، وليس بثوب إن لبسه كسر ثمنه، ولا دابة إن ركبها كسرها، وإنما هو معروف يصنعه إليهم»[2].

وعن جميل بن دراج، وعن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قلت له: أصلحك الله إنا نخالط أناساً من أهل السواد فنقرضهم القرض، ويصرفون إلينا غلاتهم فنبيعها لهم بأجر، ولنا في ذلك منفعة، قال: فقال: «لا بأس»، ولا أعلمه إلاّ قال: ولو لا ما يصرفون إلينا من غلاتهم لم نقرضهم، قال (عليه السلام): «لا بأس»[3].

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٥ الباب ١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح٩، التهذيب: ج٢ ص٦٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٥ الباب ١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح١٠، التهذيب: ج٢ ص٦٤ و١٦١.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٦ الباب ١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح١٣، التهذيب: ج٢ ص٦٤.

وعن إسحاق بن عمار، عن العبد الصالح (عليه السلام)، قال: سألته عن رجل يرهن العبد أو الثوب أو الحلي أو متاع من متاع البيت، فيقول صاحب الرهن للمرتهن: أنت في حل من لبس هذا الثوب، فألبس الثوب وانتفع بالمتاع واستدم الخادم، قال: «هو له حلال إذا أحله، وما أحب له أن يفعل»[1].

وخبر الربيع قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن رجل أقرض رجلاً دراهم، فرد عليه أجود منها بطيب نفسه، وقد علم المستقرض والقارض أنه إنما اقرضه ليعطيه أجود منها، قال (عليه السلام): «لا بأس إذا طابت نفس المستقرض»[2].

أقول: الظاهر أنه كان من قبيل الداعي لا الشرط، كما هو واضح.

وعن عبد الرحمان بن الحجاج، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يستقرض من الرجل الدراهم فيرد عليه المثقال، أو يستقرض المثقال فيرد عليه الدراهم، فقال (عليه السلام): «إذا لم يكن شرط فلا بأس، وذلك هو الفضل، كان أبي (عليه السلام) يستقرض الدراهم فيدخل عليه الدراهم فيقول: يا بني ردها على الذي استقرضتها منه، فأقول: إن دراهمه كانت ردية وهذه خير منها، فيقول (عليه السلام): يا بني هذا هو الفضل فأعطه إياها»[3].

أقول: لعله أشار إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾[4].

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٧ الباب ١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح١٥، التهذيب: ج٢ ص٦٤.

(٢) الوسائل: ج١٢ ص٤٧٧ الباب ١٢ من أبواب الصرف ح٤.

(٣) الوسائل: ج١٢ ص٤٧٨ الباب ١٢ من أبواب الصرف ح٧.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٣٧.

وفي المسالك: روي أن النبي (صلى الله عليه وآله) اقترض بكراً فردّ باذلاً رباعياً، وقال (صلى الله عليه وآله): «إن خير الناس أحسنهم قضاءً».

وروى مثله كثير، عن الصادق (عليه السلام)، ثم قال: «كما لو دفع الجيد بدل الرديء، أي الكبير بدل الصغير، كما صنع النبي (صلى الله عليه وآله)».

وبذلك ظهر، أنه لا وجه لما جعله في تعليق الجواهر بأن الحديث من سنن البيهقي فقط، وقد ذكرنا مكرراً أن مثل ذلك لا وجه له.

ومما تقدم ظهر، أن اللازم حمل خبر غياث بن إبراهيم على الاستحباب، فقد روى عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إن رجلا أتى علياً (عليه السلام) فقال له: إن لي على رجل ديناً أهدى إلي هدية، قال: «احسبها من دينك عليه»[1].

ويؤيد ما ذكرناه ما رواه الدعائم، عن أبي جعفر محمد بن علي (عليه السلام) أنه سئل عن الرجل يكون له على الرجل الدراهم أو المال، فيهدي إليه الهدية، قال: «لا بأس بها»[2].

وعن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا أقرضت الدراهم ثم جاءك بخير منها فلا بأس إذا لم يكن بينكما شرط»[3].

وعن صباح بن سيابة، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن عبد الله بن أبي يعفور أمرني أن أسألك، قال: إنا نستقرض الخبز من الجيران فنرد أصغر منه

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٣ الباب ١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح١، التهذيب: ج٢ ص٦٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٧ الباب ١٩ باب جواز قبول الهدية والصلة ممن عليه الدية ح١٧، (إلا أن في الوسائل يزيد: فيدعوه إلى طعامه)، الفقيه: ج٢ ص٩٣.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٨ باب ٢٠ جواز قضاء الدية بأكثر منه ح١، التهذيب: ج٢ ص٦٣.

أو أكبر؟ فقال (عليه السلام): «نحن نستقرض الجوز الستين والسبعين عدداً، ويكون فيه الكبير والصغير فلا بأس»[1].

وعن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أستقرض الرغيف من الجيران ونأخذ كبيراً ونعطي صغيراً، ونأخذ صغيراً ونعطي كبيراً، قال (عليه السلام): «لا بأس»[2].

أقول: إعطاء الصغير بدل الكبير من باب التراضي أو التسامح العرفي في مثل ذلك.

وعن الرضوي، قال (عليه السلام): قال جدي الصادق (عليه السلام) وسئل عن الخبز بعضها أكبر من بعض، قال: «لا بأس إذا أقرضته»[3].

ثم إنه لا بأس أن يقرض الإنسان لنوع خاص من الناس كأقربائه، أو كالذين بينهما معاملة من بيع أو إجارة أو ما أشبه، لأن كل ذلك ليس شرطاً لفظياً ولا مبنياً عليه العقد، ولذا قال في الجواهر بعد مرسل الجميل المتقدم حيث قال في أخيره: (ولو لا ما يصرفون إلينا من غلاتهم لم نقرضهم)، فقال (عليه السلام): «لا بأس».

وإن كان قد يقال: إن مثله جائز حتى مع الشرط، كما أومأ إليه التعليل المجبور، لعدم كونه منفعة محضة، بل هو في مقابله عمل كشرط البيع بالقيمة في القرض، ومثله يقوى جوازه للأصل ولإطلاق بعض النصوص، مع شك في شمول أدلة المنع له.

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٩ باب ٢١ جواز اقتراض الخبز والجوز عدداً ح١، الفقيه: ج٢ ص٦١.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٩ باب ٢١ جواز اقتراض الخبز والجوز عدداً ح٢، التهذيب: ج٢ ص١٦٢.

(٣) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ٢١ ح٢١.

أقول: جعل ذلك شرطاً إنما يصح إذا كان الشرط في قبال شيء عقلائي لا ربط له بالقرض زيادة ونقيصة، أما إذا أقرضه ديناراً بشرط أن يبيعه قلمه بأقل من قيمته مما هو يجر نفعاً إليه بسبب الشرط الذي هو في ضمن القرض لم يصح ذلك، لظهور الأدلة في المنع عنه.

أما ما فرضه الجواهر بحسب انصراف كلامه من أنه في مقابل شيء له قيمته، فلا بأس، إذ ليس ذلك رباً عرفياً يشمله الدليل، ولا يوجب فساد المال الذي أشار إليه الإمام الرضا (عليه السلام) في حكمة المنع عن الربا.

ومنه يعلم أنه إذا قال البنك: إني لا أعطي القرض لإنسان إلاّ يقرضني قبل ذلك نصفه، فإذا أقرضني قبل أربعة أشهر مثلاً مائة قرضته بعد أربعة أشهر من إقراضه إياي مأتين، فإن هذا داخل فيما نحن فيه.

لكن قد يقال: بأنه ربا أيضاً، لأن الإنسان الذي يقترض في مدة هذه الأربعة الأشهر يضارب بالمال الذي اقترضه، ومعنى ذلك أن الإنسان المقرض وهو البنك في المثال استفاد من وراء إقراضه زيادة على ماله، والمسألة مشكلة، وإن كانت متعارفة الآن في بعض البلاد الإسلامية، ولا شك أن طريق الاحتياط تجريد القرض عن كل هذه الملابسات التي فيها رائحة الربا، أو ربا بحيلة.

نعم لا شك أنه يجوز أخذ الربح محضاً أو حكماً بدون جعله شرطاً، أو مبنياً على العقد، وإن كان داعياً، ولذا قال في الجواهر: فالنفع وإن كان محضاً جائز أخذه مع عدم الشرط.

وهل يستحب الترك، لما تقدم من موثق إسحاق بن عمار: «ما أحب له أن يفعل».

وصحيح يعقوب بن شعيب قال: «لا يصلح إذا كان قرضاً يجر شيئاً فلا يصلح».

أو لا يكره، احتمالان، وحيث إن الكراهة من مراتب السنن، فالتسامح فيها يقتضي الترك، وكفى لها دليلاً ما تقدم من الحديثين الذين هما أخص من الروايات المتقدمة: لانصراف «خير القرض ما جرّ نفعاً» إلى النفع بدون تبان إطلاقاً، وأن يكون بعد ذلك، أو أنه أعم وهذان أخص.

ولعل الكراهة أقرب، ولو لقرينة خبر الفضيل المتقدم، حيث قال (عليه السلام): «أكان يصلك قبل أن تدفع إليه ماله»، قلت: نعم، قال: «خذ ما يعطيك فكل منه واشرب وحج وتصدق، فإذا قدمت العراق فقل جعفر بن محمد أمرني بهذا».

نعم إذا لم يكن من نيتهما إطلاقاً، أو نية المقرض، فلا بأس، ولذا قال في الجواهر: قد يقال: بعدم الكراهة أصلاً إذا لم يكن من نيتهما ذلك، بل إذا لم يكن من نية المقرض خاصة.

وقد تقدم استحباب احتساب الهدية من الدين في حديث غياث بن إبراهيم، فلعل الأمر حسب مراتب الكراهة والتتره، ولا منافاة بين كون «خير القرض ما جر نفعاً»، وبين استحباب التتره، إذ الجمع بينهما كون الخيرية في النفع، كما أن التتره من باب الاحتياط حسب ما يفهم العرف من الجمع بينهما.

ثم إنه لا إشكال ولا خلاف في أنه ليس من جر النفع المحرم اشتراط المقرض رهناً على ما أقرضه أو كفيلاً أو إشهاداً أو نحو ذلك، مما لا يندرج في إطلاق المنع السابق، أو اشتراط أن يأتيه إلى دكانه، أو اشتراط أن يكون عليه ثمن الورق والقلم وما أشبه، إذ ليس كل ذلك من الربا المتعارف، وكذلك إذا كان مثلاً المقرض والمقترض في الدار، فاشترط على المقترض أن يأخذه

معه إلى السوق بسيارته أو نحو ذلك، فإن كل ذلك ليس داخلاً في الأدلة المتقدمة، ولذا قال في الجواهر: ليس من جر النفع اشتراط المقرض رهناً على ما أقرضه أو كفيلاً أو إشهاداً ونحو ذلك مما لا يندرج في إطلاق المنع السابق، فيبقى ما دل على الجواز من عموم أدلة الشرط وغيره بلا معارض.

قال في الشرائع: ولو شرط الصحاح عوض المكسرة، قيل يجوز، والوجه المنع.

أقول: القائل بالصحة الشيخ وأبو الصلاح وابن البراج وابن حمزة، ومال إلى ذلك المقدس الأردبيلي كما حكي عنهم، واستدلوا لذلك بالأصل وإطلاق الأدلة، وخصوص نصوص «خير القرض ما جر نفعاً» على ما تقدم جملة منها، وعدم إجماع أو دليل قطعي يدل على المنع، بل جملة من الروايات تدل على الجواز.

منها: ما تقدم من صحيح يعقوب بن شعيب بالنسبة إلى الدراهم الطازجية والدراهم الغلة(١).

ومنها: خبر عبد الملك بن عقبة، عن عبد صالح (عليه السلام)، قلت له: الرجل يأتيني يستقرض مني الدراهم فأوطن نفسي على أن أخره بها شهراً للذي يتجاوز به عني، فإنه يأخذ مني فضة تبر على أن يعطينيي مضروبة وزناً بوزن سواء، هل يستقيم هذا، إلاّ أني لا أسمي له تأخيراً، إنما أشهد لها عليه راضياً؟ قال (عليه السلام): «لا أحبه»(٢).

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٧٧ الباب ١٢ من أبواب الصرف ح٥.

(٢) انظر وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٧٨ الباب ١٢ من أبواب الصرف ح٩.

حيث إن ظاهر «لا أحبه» أنه مكروه، لا أنه لا يجوز لأنه ربا، وظاهره أنه شرط، لقوله: (علي أن يعطيني) فلا دلالة في الحديث على أنه لم يكن شرط، ولذا قال الوسائل: ظاهره في وجود الشرط، فقول الجواهر: لعله لم يشترط عليه المضروبة خلاف الظاهر.

وخبر الكناني، عن الصادق (عليه السلام)، في الرجل يبعث بمال إلى أرض، فقال الذي يريد أن يبعث له: أقرضنيه وأنا أوفيك إذا قدمت الأرض، قال (عليه السلام): «لا بأس بهذا»[1].

وخبر يعقوب بن شعيب، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): يسلف الرجل الرجل الورق على أن ينقدها إياه بأرض أخرى ويشترط عليه ذلك، قال (عليه السلام): «لا بأس»[2].

وخبر إسماعيل بن جابر، قلت لأبي جعفر (عليه السلام): ادفع إلى الرجل الدراهم فاشترط عليه أن يدفعها بأرض أخرى سودا بوزنها واشترط ذلك عليه، قال (عليه السلام): «لا بأس»[3].

وعن دعائم الإسلام، عن جعفر بن محمد (عليه السلام): «أنه رخص في السفاتج وهي المال يستسلفها الرجل بأرض ويقبضه بأخرى»[4].

وعن أمير المؤمنين (عليه السلام): «إنه أعطى مالاً في المدينة، ثم أخذه بأرض أخرى»[5].

وروى الدعائم مثل صحيحة يعقوب بن شعيب[6].

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٨٠ الباب ١٤ ح٢، التهذيب: ج٢ ص٦٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٨٠ الباب ١٤ ح١، الفروع: ج١ ص٤٠٢.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٨٠ الباب ١٤ ح٥، التهذيب: ج٢ ص١٤٨.

(٤) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٢ الباب ٨ ح١.

(٥) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٢ الباب ٨ ح١.

(٦) المستدرك: ج١ ص الباب ٧ من أبواب الصرف ح١.

قال في المسالك: والمراد باطازج الخالص وبالغلة غيره.

أقول: الطازج معرب التازه، أي الجديد، والغلة من الغل، وهو القديم لأنه يغل وليس بجديد.

وكيف كان، فالقول بالجواز هو لمن ذكر، خلافاً للمشهور الذين لا يقولون بالجواز مع الشرط لفظاً أو بناءً عليه.

وفي المسالك: إن القول بالجواز ضعيف.

واستدل القائلون بالمنع، بالإضافة إلى بعض الروايات السابقة، مثل صحاح محمد بن قيس والحلبي وغيرهما مما يوجب حمل هذه الروايات على إرادة خلاف ظواهرها، إن كانت لها ظواهر في الاشتراط، بالإضافة إلى عدم دلالة بعضها، وضعف السند في بعضها، بروايات الربا.

وقول المشهور هو الأقرب، من غير فرق بين أن يكون الشرط زيادة القيمة، أو زيادة العين، أو زيادة الصفة، أو الزيادات الحكمية، فزيادة العين كالدرهم في قبال درهمين، وزيادة القيمة كما في بلدين في أحدهما تساو، وفي الآخر تضخم، أو في أحدهما تنزل وفي الآخر تضخم أو تساو، وزيادة الصفة كالجيد في قبال الرديء، والزيادة الحكمية كركوب الدابة وليس الثوب والجلوس في الدار وما أشبه ذلك.

نعم، إذا لم يكن شرط ولا بناء جازت كل الزيادات، ولو كانت عينية كما تقدم.

ويؤيده أيضاً ما رواه في المستدرك، عن المحاربي، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «أتى رجل رسول الله (صلى الله عليه وآله) فسأله، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): من عنده سلف، فقال رجل أنا يا رسول الله، وأسلفه أربعة أوساق، و لم يكن له غيرها،

فأعطاها السائل، فمكث رسول الله (صلى الله عليه وآله) ما شاء الله، ثم إن المرأة قالت لزوجها: أما آن لك أن تطلب سلفك فتقاضي رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فقال: سيكون ذلك، فسألت ذلك الرجل مرتين أو ثلاثاً، ثم إنه دخل ذات يوم عند الليل فقال له ابن له: جئت بشيء فإني لم أذق شيئاً اليوم، ثم قال الولد: فتنة، فمضى الرجل إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: سلفتي، فقال (صلى الله عليه وآله): سيكون ذلك، فقال: حتى متى سيكون ذلك، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): من عنده سلف، فقال رجل من الأنصار: أنا يا رسول الله، فأسلفه ثمانية أو ساق، فقال الرجل: إنما لي أربعة، فقال (صلى الله عليه وآله) له: خذها، فأعطاها إياه»[1].

ومما تقدم تبين، حكم المسائل التسع للتضخم والتساوي والتترل في بلد إذا حوله إلى بلد آخر فيه أحد الثلاثة.

فهنا مسألتان: مسألة التضخم والتترل، ومسألة الانتقال من بلد إلى بلد، إذا كان الانتقال موجباً للزيادة بسبب السفر، أو بسبب البرقية والتلفون أو ما أشبه.

وعلى كل حال، يلزم أن لا يكون المقرض مستفيداً أزيد من قرضه، سواء من جهة التتريل والتضخم، أو من جهة الانتقال من بلد إلى بلد إذا كان شرطاً صريحاً، أو مبنياً عليه على ما عرفت، وبعض الروايات المطلقة المتقدمة من الانتقال من بلد إلى بلد إذا سلمنا إطلاقها و لم نقل بانصرافها لزم تقييدها، ولذا كان المحكي عن جامع المقاصد احتمال الفساد مع كون المصلحة للمقرض لجر النفع، ناسباً له إلى تصريح الشهيد به في بعض فوائده، وإن كان رده بأن

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٢ الباب ٧ ح٣.

الممنوع منه الزيادة في مال القرض عيناً أو صفة، وليس هذا واحداً منهما.

وعن الحلي في السرائر مثله.

وبذلك يظهر وجه النظر في قول الجواهر، حيث قال: يمكن أن يكون مبنى الجواز النصوص المزبورة التي لم يسلم ظهورها في خصوص القرض، فلا ريب في شمولها له، فالتعارض حينئذ بينهما وإن كان من وجه إلاّ أنه لا إشكال في رجحانها عليه من حيث الدلالة وغيرها، خصوصاً بعد اعتضادها بفتوى من تعرض له من الأصحاب، انتهى.

إذ فيه: إنا لا نسلم الإطلاق أولاً، ولو سلمنا الإطلاق كانت الروايات المانعة عن الربا الشاملة لمثل هذا الفرض أقوى، وذكر بعض الفقهاء الجواز كما عرفت لا يوجب ترجيح روايات الجواز إن سلمت الدلالة على روايات المنع، خصوصاً بعد التشديد المذكور في الربا في الآية المباركة وفي الأحاديث.

ولو شرط في وقت القرض شرطاً لا يجر نفعاً في حال الشرط، لكن بعد ذلك سبب الشرط جر النفع إلى المقرض، كما إذا أقرضه دارهم بيض بشرط أن يرد عليه درأهم سود وهما متساويان، لكنه كان في وقت الأداء الدراهم السود أكثر قيمة، فهل يجب على المقترض الرد بالقدر الذي أخذه، أو على حسب الشرط، احتمالان، لتعارض دليل «المؤمنون عند شروطهم» مع دليل الربا، لكن لا يبعد تقدم دليل الربا على دليل الشرط، لأنه أقوى في مفاده من دلالة دليل الشرط في مفاده، بل يمكن أن يقال: إنه لا تعارض بينهما، إذ شرط مثل هذا وإن لم يكن الطرفان مطلعين عليه، شرط يخالف الكتاب والسنة، ومثله لا يعبؤ به.

أما تتزل وتضخم نفس الشيء بأن كانت القوة الشرائية للدينار مثلا أكثر حين القرض من القوة الشرائية حين الاداء على الضعف، أو أقل على النصف، فهل الاعتبار بالحجم، أو بالقوة الشرائية؟ لا يبعد أن يكون الاعتبار بالقوة الشرائية كما ذكرناه في بعض كتبنا الاقتصادية، وفي[كتاب الرهن] وغيرها وسيأتي بعض الكلام في ذلك في مسألة سقوط قيمة النقد، انشاء الله تعالى.

ثم إنه إذا كان هنا شرط زمان خاص أو مكان خاص للدفع أو ما أشبه اتبع الشرط، لأن المؤمنون عند شروطهم، إذا لم يستلزم ربا أو نحوه.

أما إذا لم يكن شرط فالمتبع في الزمان والمكان والخصوصيات العرف، فإذا أراد الدفع في غير ما كان منصرفاً من الإطلاق عرفاً لم يجب القبول، أما إذا أراد الدفع في ما كان الإطلاق يشمله، ولا انصراف على خلافه وجب عليه القبول، فإن لم يقبل راجع الحاكم الشرعي.

قال في محكي الدروس: ولو دفع إليه في غير مكانه مع الإطلاق، أوفي غير المكان المشترك لم يجب القبول وإن كان الصلاح للقابض، ولو طالبه في غيرهما لم يجب الدفع، وإن كان الصلاح للدافع.

ثم إنه قال في الجواهر: ولو كان الشرط نفعاً للمستقرض دون المقرض، كما إذا اشترط إعطاء الغلة عوض الصحاح، أو اشترط عليه أن يقرضه شيئاً آخر ونحو ذلك جاز، بلا خلاف ولا إشكال.

نعم احتمل في الدروس المنع في الثاني مع فرض النفع له، كما إذا كان الزمان زمان نهب أو غرق، وفيه: إن مثله غير قادح، لا أقل من الشك في اندراج مثله تحت أدلة المنع.

أقول: قد تقدم احتمال المنع في جانب المستقرض كما هو ممنوع في

جانب المقرض، وذلك لشمول دليل حرمة الربا للطرفين، حيث جعل دليله (عليه السلام) كونه فساد المال، ولا فرق في فساد المال أن يعطي اثنين ويأخذ ثلاثة، أو أن يعطي اثنين ويأخذ واحداً، لكن بناءهم على الجواز، بل قد عرفت ادعاء عدم الخلاف فيه، وإن كنا لم نتصفح حتى يظهر لنا مدى انطباق النسبة على فتاواهم.

لكن في القواعد: ولو تبرع المقترض بالزيادة جاز، ولو شرط المكسرة عوض الصحيحة أو الأنقص أو تأخير القضاء لغي الشرط وصح القرض، لأنه عليه لا له.

وفي مفتاح الكرامة بعد ذكر العبارة قال: وفاقاً للتذكرة والدروس في الأول، مع التصريح في التذكرة بأن الأقوى صحة، وللتحرير في الأول والثالث، واستشكل فيه في الثاني أعني رد الأنقص، سواء كان مما يجري فيه الربا أو لا، وقد يظهر من التذكرة التردد في الثالث، وهو اشتراط تأخير القضاء وليس كذلك، ووجه ما قواه في التذكرة من عدم لزوم هذا العقد حيث يصح أن القرض مبني على المماثلة بين القرض والعوض، فإذا شرط ترك البعض أو التأخير مثلاً، فقد وعده بالإحسان ولا يلزم الوفاء إنما الواجب أداء ما اقتضاه القرض، انتهى.

أقول: إن لم نقل بالإشكال في أصل هذا الشرط، فلا بأس به، وفي لزومه ما تقدم من إطلاق دليل: «المؤمنون عند شروطهم»، إذ الوجه الذي ذكر للتذكرة غير تام، فإنه ليس وعداً بالإحسان، وإنما هو شرط، وفرق بين الأمرين.

ثم قال القواعد: أما لو شرط رهناً بدين آخر، فالأقرب الجواز، وكذا يجوز لو أقرضه بشرط أن يقترض منه، أو يقرضه آخر، أو يبيعه بثمن المثل

أو بدونه، أو يسلفه، أو يستلف منه، لكن لا يخفى ما في بعض هذه الشروط، وإن قال في مفتاح الكرامة بالنسبة إلى ما لو شرط رهناً بدين آخر: إن الجواز مذهب المبسوط والتذكرة والإيضاح وكنز الفوائد وجامع المقاصد، بل ظاهر التذكرة الإجماع عليه.

وكذا قال في مفتاح الكرامة: إن قوله: (وكذا يجوز لو اقرضه بشرط أن يقترض منه إلخ) إنها من أمهات المسائل، وقد صنف فيه أستاذنا العلامة الإمام الماهر ملا محمد باقر رسالة في تحريم ذلك، أعني القرض بشرط البيع المشتمل على المحاباة، وادعى على ذلك اتفاق الأصحاب، وتواتر الروايات، ووافقه على ذلك العلامة الحبر المعتبر الشيخ جعفر، وخالفهما في ذلك أستاذنا الإمام السيد محمد مهدي (حشره الله مع أجداده الطاهرين).

أقول: ولذا قال في الجواهر: المنع هو الوجه في القرض بشرط البيع مثلاً محاباةً، لوضوح جر النفع، انتهى.

والأقرب المنع، كما عرفت، وقد تقدم أن الأصل في كل جر نفع هو المنع إلاّ ما خرج بالدليل، لأن المروي من طرقنا وطرقهم: «كل قرض يجر منفعة فهو حرام».

ويدل عليه صحيح محمد بن قيس، وحسن الحلبي، بل وصحيحه الآخر، كقوله (عليه السلام): «إذا أقرضت الدراهم، ثم جاءك بخير منها فلا بأس إذا لم يكن بينكما شرط».

إلى غير ذلك من جملة من الروايات التي تدل على أن الأصل في القرض عدم جر الربح والمنفعة إلاّ ما خرج بالدليل مما تقدم، كالإعطاء أزيد بدون شرط أو ما أشبه ذلك.

وقد أطال في مفتاح الكرامة الكلام حول هذا الموضوع، لكن لا يدور كلامه على أكثر مما ذكرناه حسب الظاهر، والله سبحانه العالم.

ثم إنه إذا أعطى المقترض للمقرض أكثر من حقه، كما في أوساق النبي (صلى الله عليه وآله) حسب الحديث المتقدم، فهل كل ذلك بدل للقرض، أو أن الزائد عن القرض هبة، والفائدة تظهر في أنه لو كان بدلاً لم يستحق المقترض استرجاع الزائد، وإن كانت الزيادة هبة استحق الاسترجاع على شرط كونه مما يمكن فيه استرجاع الهبة، احتمالان.

لكن قال في الجواهر: وليعلم أنه إن كانت الزيادة التي ردها المقترض من غير شرط حكمية كالجيد بدل الرديء، والكبير بدل الصغير، كما صنعه النبي[1] (صلى الله عليه وآله) ملكه المقرض ملكاً مستقراً بقبضه، وكان بأجمعه استيفاءً، وإن كانت عينية كما لو دفع اثني عشر من عليه عشرة، ففي كون المجموع وفاءً كالحكمية بناءً على أنه معاوضة عما في الذمة، غايته كونه متفاضلاً وهو جائز بشرط عدم الشرط، أو يكون الزائد بمنزلة الهبة، فيلزم حكمها من جواز الرجوع فيه على بعض الوجوه الآتية التفاتاً إلى أن الثابت في الذمة إنما هو مقدار الحق، فالزائد تبرع خالص وإحسان محض وعطية منفردة، احتمالان، قد اعترف في المسالك بأنه لم يقف فيه على شيء، لكن قال: لعل الثاني أوجه، خصوصاً مع حصول الشك في انتقال الملك. قلت: لكن يشكل مع عدم تعيين الوفاء منها، كما أنه يشكل جعله من المعاوضة عما في الذمة، بناءً على أنه من الربا، فلا ريب في أن الأحوط في

(١) فيما اقترض بكراً فرد باذلاً (منه دام ظله).

الربوي تعيين الوفاء ثم هبة الزائد، والأمر سهل، انتهى.

أقول: لا يبعد أن يكون عرفاً عوضاً عن القرض، لا أن الزائد هبة وإن كان محتملاً.

أما قوله أخيراً: فلا ريب في أن الأحوط في الربوي تعيين الوفاء. فلم يظهر وجهه، لأن النبي (صلى الله عليه وآله) في قصة الوسق وغيره لم يعين، والأصل عدم قصده في نفسه (صلى الله عليه وآله) كون الزيادة من باب الهبة.

ويؤيد كون الدفع من باب العوض لا مركب من العوض والهبة، ما رواه صباح بن سيابة، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن عبد الله بن أبي يعفور أمرني أن أسألك، قال: إنا نستقرض الخبز من الجيران فنرد أصغر منه أو أكبر، فقال (عليه السلام): «نحن نستقرض الجوز الستين والسبعين عدداً، فيكون فيه الكبيرة والصغيرة فلا بأس»[1].

وعن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أستقرض الرغيف من الجيران ونأخذ كبيراً ونعطي صغيراً، ونأخذ صغيراً ونعطي كبيراً، قال (عليه السلام): «لا بأس»[2].

وعن غياث، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام)، قال: «لا بأس باستقراض الخبز»[3].

وعن الرضوي (عليه السلام) قال: قال جدي الصادق (عليه السلام) وقد سئل عن الخبز

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٩ باب ٢١ جواز اقتراض الخبز والجوز عدداً ح١، الفقيه: ج٢ ص٦١.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٩ باب ٢١ جواز اقتراض الخبز والجوز عدداً ح٢، التهذيب: ج٢ ص١٦٢.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٩ باب ٢١ جواز اقتاض الخبز والجوز عدداً ح٣، التهذيب: ج٢ ص١٨٢.

بعضه أكبر من بعض، قال: «لا بأس إذا أقرضته»[1].

بل ويؤيده ما رواه السكوني، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام) قال: «لا تمانعوا قرض الخمير والخبز، فإن منعه يورث الفقر»[2].

وعن معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «لا تمانعوا قرض الخمير واقتباس النار، فإنه يجلب الرزق على أهل البيت، مع ما فيه من مكارم الأخلاق»[3].

فإن غلبة التفاوت بالكبر والصغر وما أشبه، بل والتفاوت في الخمير، لأنه غالباً لا يكون بالقدر الدقي عوضاً ومعوضاً، توجب الظهور في أن الزائد أيضاً وفاء.

ولا مانع من أن يكون الزائد وفاءً إذا انضم إلى الأصل، وعدم كونه وفاءً إذا أعطاه بقدر ما يطلب وبعد ذلك بمدة مثلاً زاده شيئاً، فإن الزيادة تعد هبة، مثله في ذلك مثل ما إذا أمر المولى الإتيان بالماء فجاء بإناء فيه كمية خاصة فإنه ممتثل بذلك، فإذا جاء بإناء فيه نصف تلك الكمية كان ممتثلاً، وبعده إذا جاء بنصف آخر لم يعد ذلك امتثالاً، فالانفصال والاتصال يوجب تفاوت الصدق، كما ذكروا مثله في مسألة قراءة التسبيحات الأربع ثلاث مرات في الصلاة، ومثله إطاعة المولى برسم الخط الطويل والقصير إذا أمره بنقش الخط، إلى غير ذلك من الأمثلة.

أما ردّ الصغير كما في الخبرين الأولين مكان الكبير، فالظاهر أنه لا بأس

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ٢١ ح٢١.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٣٢٨ الباب ٣٨ ح١.

(٣) المصدر: ح٣.

به إذا عد وفاءً وتراضيا، و لم يسم ذلك رباً، وإنما الغالب أن الجوز وما أشبه من الرغيف والبيض ونحوها فيها الصغير والكبير، ولا دقة عقلية حتى يجب التوازن.

نعم في جملة من البلاد الجوز والخبز والبيض وما أشبه يكون بالوزن، وهنا لا حق في إعطاء الأقل، وإن كان إذا أعطى بعنوان العدد جاز وإن كان أقل.

والظاهر أنه إذا لم يرض المقرض بقبول الأصغر، كان الحق له في ذلك، فالأمر من باب التسامح العرفي، لا أنه حكم شرعي يجب عليه القبول وإن كان أصغر.

وهل يجب على المقرض القبول في الأكثر، الظاهر لا، سواء كانت زيادة عينية أو حكمية، لعدم الدليل على وجوب القبول، وإن لم تكن منة، وإنما عليه أن يأخذ مقدار حقه، فليس هذا الفرد وفاءً لما له على المقترض، ولذا فالجواهر بعد نقله وجوب القبول على المقرض عن التذكرة والأردبيلي في الزيادة الحكمية، مستدلاً عليه بأصالة براءة ذمة المقترض، ولأنه يندرج تحت مثل المال وإن تضمن زيادة، ولظهور النصوص في كون ذلك وفاءً، وإن كان هو أحسن أفراده، قال:

وقد يناقش بأنه ليس في النصوص إلاّ عدم البأس بالأخذ، والوجوب الذي هو حكم شرعي يحتاج إلى دليل واضح، على أنه قد عرفت كراهة أخذ المقرض الزيادة وإن كانت وصفية، فكيف يجامع الوجوب، انتهى.

فإن كلامه تام، وإن كان فيما ذكره أخيراً من التعارض بين الكراهة والوجوب نظراً، إذ لا تعارض بين الكراهة والوجوب، سواء في العبادات أو في المعاملات أو في غيرهما، كما هو واضح.

ومنه يعلم النظر في تفصيل الجواهر أخيراً بين قسمي الزيادة بقوله: لكن الإنصاف عدم خلو القول بالوجوب في الزيادة الوصفية التي لا تخرج المدفوع عن الجنس من قوة، نحو ما سمعته في السلم، ولظهور النصوص في أن ذلك أحسن أنواع الوفاء، أما العينية فالمتجه عدم وجوب قبولها، انتهى.

إذ لا وجه ظاهر في الفرق بين الأمرين، والظاهر أن مراده بالنصوص ما ذكروه في باب الصرف من رد الأجود، لكن لا دلالة في تلك النصوص على وجوب القبول.

(مسألة ٤): قال في الشرائع: فيما يصح إقراضه، وهو كل ما يضبط وصفه وقدره.

أقول: الدليل على ذلك حسب ما ذكروا أمران:

الأول: الشهرة المحققة في كلماتهم، وإن لم يذكر هذا الشرط جماعة، كأبناء زهرة وحمزة وإدريس على ما نقل عنهم.

والثاني: دليل الغرر، حيث ورد أنه «نهى النبي (صلى الله عليه وآله) عن الغرر»، فإذا لم يضبط وصفه الذي تختلف القيمة باختلافه، أو قدره إن كان من شأنه التقدير، سواء كان تقديراً بالمكيال أو بالميزان أو بالعدد أو بالذراع أو بما أشبه، لزم الغرر، وقد نهى النبي (صلى الله عليه وآله) عنه.

وربما أشكل في كلا الدليلين، إذ الشهرة لا تكون دليلاً بعد صدق القرض عرفاً، ونهي النبي (صلى الله عليه وآله) عن الغرر سنده ضعيف، لكن الظاهر أن الدليل الأول وإن كان لا حجية فيه إلاّ أن الدليل الثاني لا بأس به بعد عمل المشهور به قديماً وحديثاً في كل أبواب الفقه، وقد ذكرنا في شرح العروة: إن إشكال المستمسك على الحديث بضعف السند غير وارد، بعد انجباره بالشهرة المحققة من القدماء وإلى اليوم.

وعلى كل حال، فإذا كان الدليل بذلك الغرر، فكلما لم يكن غرر لم يكن به بأس، إذ لا خصوصية فيما ذكره جماعة من الفقهاء من الخصوصيات، فإذا أعطاه في مكيال مجهول عند العرف، أو بوزن مجهول عند العرف، أو بذراع أو ما أشبه مما لا يعرفه العرف، لكن كلاهما يعرفان ذلك ويمكن الأداء بنفس ذلك المكيال والميزان والذراع ونحوه لم يكن به بأس.

وكذلك في الأشياء التي تعطى بالنظر كحزمة من الحطب وأفراد من الخبز والجوز وما أشبه، وقد حكي عن الشيخ في مبسوطه أنه قال: يجوز استقراض الخبز إن شاء وزناً،

وإن شاء عدداً، لأن أحداً من المسلمين لم ينكره، ومن أنكره من الفقهاء خالف الإجماع، بل عن ظاهر السرائر جواز قرض كل ما لا يضبطه الوصف، لا خصوص الخبز.

وكذلك يصح أن يعطي الشيء قرضاً الموجب للغرر، لكن بعد الاقتراض يوزن أو يعدّ أو يكال أو يذرع أو ما أشبه، لأن ذلك أيضاً رافع للغرر، حيث إن الغرر بالنسبة إلى الاسترجاع، ولا فرق فيه بين أن يكون رفعه قبل القرض أو بعده، قبل القبض أو بعده، وهكذا يصح القرض بشرط أن يرد عين الشيء، فإنه لا حاجة إلى معرفة القدر والوصف بعد هذا الشرط، إذ لا يوجب ذلك غرراً، إلى غير ذلك من الموارد التي لا توجب الغرر.

وكأنه لذا قال في الجواهر: الشرط المزبور على الوجه المذكور إن كان مستنده إجماعاً مؤيداً بالتعليل السابق الذي مرجعه إلى أن الشارع لم يشرع معاملة موقوفة على التراضي مؤدية إلى التنازع، ضرورة أن الأصل في مشروعية العقود قطع النزاع فهو، وإلاّ كان محلاً للنظر والتأمل، سيما بعد أن كان القرض قسماً من الضمانات وإن توقف على التراضي، وهي لا فرق فيها بين المجهول والمعلوم، ومن هنا صح قرض القيمي بقيمته، وإن لم تعرف القيمة حال القرض على الأقوى، بل في المسالك نسبته إلى إطلاق كلام الأصحاب، انتهى.

وبذلك يظهر وجه النظر في كلام مفتاح الكرامة، حيث قال: فلو اقترض المقدر غير متقدر لم يفد المالك ولم يجز التصرف فيه وإن اعتبره بعد ذلك، وإن تصرف فيه قبل التقدير ضمنه، ولا طريق إلى التخلص إلاّ بالصلح، انتهى.

ولما ذكرناه تأمّل بعضهم فيما ذكره التحرير، حيث قال: لا يجوز اقتراض المكيل والموزون بدونهما، وكذا لو قدره بمكيال بعينه غير مقدر إذ لا خصوصية

لذلك إلاّ من جهة الغرر، والفرض أن الغرر مرفوع.

ثم إنا لو قلنا بالاشتراط وأقرض فاختلفا بأنه هل أقرض الخبز مثلاً خمسين عدداً، كما ادعاه أحدهما، أو أقرضه كذا كيلاً، كما ادّعاه الآخر، فالمرجع التحالف، لأنه من الدعويين المتقابلتين، وبعد التحالف يرجع الأمر إلى الصلح القهري.

ولو اختلفا في أنه هل أقرضه جزافاً حتى يبطل عند بطلان قرض الجزاف، أو أقرضه مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً أو ما أشبه حتى يصح، فإن الأصل مع مدعي الصحة، لأصالة صحة المعاملة كما هو مذكور في المكاسب وغيره.

ولو اختلفا في أنه هل أقرضه مائة أو تسعين، فالأصل مع مدعي التسعين، لأصالة عدم الزيادة، وكذلك في ما أشبهه من الاختلاف بين الأقل والأكثر.

ولو كان الاختلاف في الوصف المتقابل، كما لو اختلفا في أنه هل أقرضه حنطة عراقية أو حنطة إيرانية، كان أيضاً من التحالف، وبعده المصالحة القهرية التي يجريها الحاكم الشرعي.

(مسألة ٥): قال في الشرائع ممزوجاً مع الجواهر: يجوز اقتراض الذهب والفضة وغيرهما مما يضبطه الوزن وزناً بعد ضبط الصفات، والحنطة والشعير ونحوهما مما يضبطه الكيل كيلاً ووزناً، وأما الخبز فيجوز وزناً بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، لكن بعد ضبط الوصف، وكذا يجوز عدداً عندنا، نظراً إلى المتعارف، بل الظاهر إمكان تحصيل الإجماع عليه فضلاً عن المحكي، انتهى.

أقول: اقتراض الذهب والفضة يجوز وزناً ويجوز كيلاً أيضاً في برادهما، بل وعدداً أيضاً إذا كان معدوداً كالقطع المعمولة الآن، وكذا يجوز اقتراض الذهب والفضة المصاغة وإن لم يعرف وزنهما إذا كان شيئاً مضبوطاً لا يوجب الغرر، كما ذكرناه، والبقية واضح وجهها، والعمدة عدم الغرر المنهي عنه.

أما بالنسبة إلى الخبز، فقد عرفت وجود بعض الروايات فيه أيضاً.

ومن ذلك يعرف أنه يجوز قرض الماء والكهرباء والغاز وما أشبه بما يرفع الغرر، ولو بعدد الدقائق والساعات وما أشبه، مثلاً إذا كان في داره حنفية ماء، وقد انقطع الماء عن دار الجار، جاز له أن يقترض منه مقدار ساعة من ماء الحنفية وإن لم يعرف كيله ووزنه، ثم يرجعه كذلك ساعة، وكذلك بالنسبة إلى الكهرباء والغاز، بل والهواء التي يوضع في إطارت السيارات وما أشبه.

نعم، لا إشكال في لزوم ملاحظة الرداءة والجودة في مثل الذهب والفضة والحنطة والشعير والخبز وغيرها، لوضوح أن من المعادن جيد ومنها رديء، ومن الحنطة والشعير جيد ورديء، وهكذا خبز الحنطة وخبز الشعير وخبز الأرز وغير ذلك، وكذلك بالنسبة إلى اللحوم والألبان ومشتقاهما كالجبن والدهن والزبد والمخيض ونحو ذلك، فإنه يجوز الاقتراض فيها، وبالإضافة إلى

الكيل والوزن وما أشبه يلزم ملاحظة الصفة التي تختلف الرغبات فيها غالباً.

قال في الشرائع: وكل ما تتساوى أجزاؤه يجوز قرضه وتثبت في الذمة مثله، كالحنطة والشعير والذهب والفضة، وما ليس كذلك يثبت في الذمة قيمته وقت التسليم، ولو قيل يثبت مثله أيضاً كان حسناً.

أقول: المشهور فرقوا بين المثلي والقيمي، فالمثلي عرفوه بأنه ما تتساوى أجزاؤه في القيمة والمنفعة وتتقارب صفاته، بمعنى أن قيمة نصفه تساوي قيمة النصف الآخر، ويقوم مقامها في المنفعة وتقاربها في الوصف، وهكذا كل جزء بالنسبة إلى نظيره لا مطلقاً، وهو شامل لما كان حقيقة كذلك كالماء مثلاً، حيث أجزاء الماء تتساوى حقيقة، ولا نريد بالحقيقة الدقة العقلية كيما يقال إن الماء أيضاً تتفاوت أجزاؤه بالدقة العقلية وتحت المجهر، بل نريد بالحقيقة الحقيقة الظاهرة للعوام.

وإما لم يكن بالدقة لديهم متساوي الأجزاء، كالحنطة والشعير، فإن الإنسان إذا نظر إلى الحنطة والشعير نظرة عيان أيضاً يرى الاختلاف، لكن الاختلاف ليس بقدر أن يلحقهما بالقيمي كالشاة وما أشبه على قول المشهور بأنها من القيميات، وسيأتي الكلام فيها.

وكيف كان، فما تساوى الأجزاء يجوز قرضه.

وفي الجواهر: بلا خلاف، بل النصوص والإجماع بقسميه عليه.

أقول: وذلك لأنه قرض لم يردع عنه الشارع، وعمومات الأدلة تشمله، فإذا اقترض المثلي ثبت في الذمة مثله، وإنما نقول بثبوته في الذمة، بالإضافة إلى أنه عرفي قد قرره الشارع، ولذا قام الإجماع بل الضرورة عليه، بعض الروايات أيضاً.

مثل ما رواه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، الرجل يموت وعليه دين فيضمنه ضامن للغرماء، فقال (عليه السلام): «إذا رضي به الغرماء فقد برئت ذمة الميت»[1].

ثم إنما يجب دفع المثل، لأنه عرفي والشارع قرر ما في العرف، لأنه لم يبدله، بل دلت الروايات على وجوب دفع المثل عن المثل، كما تقدم في روايات الخبز وغيرها، ولو تعذر المثل فلا شك في الانتقال إلى القيمة.

قال في الجواهر: وفي اعتبار يوم القرض أو التعذر أو المطالبة أو الدفع أوجه.

كما أن التعذر بمجرده لا يوجب الانتقال إلى القيمة، لعدم وجوب الدفع حينئذ، فتشخص ضمان المثلي الذي هو حكم وضعي لا ينافيه التعذر إلى أن يجب دفعه بالمطالبة، فحيث لم يوجد الآن ينتقل إلى قيمته.

ومنه يعلم قوة أول الأخيرين، لكن قد يقال: إن المطالبة لا تشخص القيمة في ذلك الوقت على كل حال، بل أقصاها وجوب دفع القيمة.

أقول: مقتضى القاعدة هو هذا القول الأخير، وهو القيمة يوم الدفع، إذ يوم المطالبة أي ثمر له بعد عدم الدفع، وسيأتي في كتاب الغصب احتمال لزوم أعلى القيم، حيث إنه لو طالب في القرض وكان حقه ذلك فلم يدفع إليه كان التترل إضراراً به، فدليل «لا ضرر» يرفعه.

قال في الجواهر: يمكن دعوى عدم وجوب قبول القيمة مع عدم الطلب

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩٨ الباب ١٤ براءة ذمة الميت من الدين إذا ضمنه ضامن من الغرماء ورضوا به ح١، التهذيب: ج٢ ص٦٠ و٣٨٠.

لأن المضمون إنما هو المثل كما يؤمي إليه ما تقدم في السلف، فينتظر حينئذ حتى يصل، ومنه ينقدح احتمال عدم وجوب الدفع مع المطالبة أيضاً، لأنه غير الحق، وظهور ضعفه يوجب قوة احتمال وجوب القبول مع الدفع لانقلاب الدين إلى القيمة بالتعذر، سيما مع شدة حاجة الناس إلى براءة الذمة.

أقول: إذا انقضت مدة القرض، وجب على المقترض الرد، ووجب على المقرض القبول.

أما الأول: فلأنه حق الناس، ولا يُتوى حقهم.

وأما الثاني: فلأنه إذا لم يقبل كان تصرفاً في سلطة المقترض، وهو غير جائز، ولذا جاز له مراجعة الحاكم لرد مال المقرض إليه، فإذا تمكن الحاكم رده إلى المقرض، وإذا لم يتمكن الحاكم من المقرض أخذه بنفسه أو جعله عند أمين.

أما إذا لم تنته مدة القرض، فليس الواجب على المقترض الرد، كما أنه ليس الواجب على المقرض القبول.

أما الأول: فلأن القرض يقتضي بقاء الشيء مثلاً أو قيمة عند المقترض إلى منتهى المدة.

وأما الثاني: فلأنهما عقدا على أن يبقى المال عند المقترض، فإذا تصافقا على ذلك برضى المقترض في عقد القرض اللازم حسب ما تقدم فليس للمقرض القبول، ولا فرق في ذلك بين إرجاع العين أو إرجاع المثل أو إرجاع القيمة إذا لم يمكن المثل، لأن الحكم في الكل واحد، وبذلك يظهر وجه النظر في الكلام السابق.

وبذلك يظهر أيضاً ما في قوله الثاني، حيث قال: لكن قد يقال بظهور كلمات الأصحاب في وجوب الدفع مع المطالبة، وعدم وجوب القبول مع عدمها وإن دفع، وهو لا يخلو من وجه بل قوة، وإن لم يكن ذلك محرزاً في كلامهم، كما أنه لم يحرز فيه جواز قرض المثلة مشترطاً عوضه القيمي كما عن الشافعي في الخبز. وكذا قرض القيمة مشترطاً مثله الصوري، بناءً على ضمانه بالقيمة مع الإطلاق، وعلى العكس العكس، ولعل إطلاق أدلة القرض، وعموم «المؤمنون عند شروطهم» يقضي بجوازه ما لم يندرج تحت جر النفع، كما إذا اشترط الزيادة في قيمته.

أقول: أما كلامه الثاني، فمقتضى القاعدة أنه يصح إعطاء الشيء بشرط رد نفسه، وبشرط رد قيمته، وبشرط رد مثله، سواء كان مثلياً أو قيمياً، وكذلك بشرط رد شيء آخر، كما إذا أعطاه مائة دينار بشرط أن يرد عليه طناً من الفحم، أو أعطاه طناً من الفحم بشرط أن يرد عليه مائة دينار، أو بشرط أن يرد عليه مائة طن من الخبز مثلاً، إذ لا بأس بذلك كله بعد شمول دليل الشرط، ودليل القرض على مثل كل ذلك.

نعم ما ذكره (رحمه الله) من اشتراط أن لا يجر نفعاً تام، لكن ليس مثل هذا الشرط مطلقاً يجر نفعاً، فالشرط والقرض كلاهما صحيحان، أما إذا كان الشرط موجباً لجر النفع فالشرط فاسد، ويرجع إلى أصل أحكام القرض بالنسبة إلى المثل والقيمة، وقد تقدم أن الشرط الفاسد في القرض لا يوجب البطلان، وإن نسب إلى المشهور قولهم ببطلان القرض بسبب بطلان شرطه، وشرط

الزيادة كسائر الشروط لا يوجب بطلاناً، فإذا أعطاه ديناراً وشرط عليه شرطاً محرماً كشرب الخمر مثلاً، كان الشرط باطلاً والقرض صحيحاً، حسب الموازين في العقود والشروط، كما قرر في محله.

نعم من يرى أن الشرط الفاسد مفسد مطلقاً حتى في البيع والمضاربة والمزارعة والمساقاة والرهن وغيرها يقول بذلك هنا أيضاً على أصله، لكن الكلام مع من لا يقولون بذلك، وإنما يقولون بصحة العقد وبطلان الشرط.

وكيف كان، فما كانت أجزاؤه مختلفة في القيمة والمنفعة كالشاة ونحوها، لا إشكال ولا خلاف في جواز قرضه.

وفي الجواهر: يجوز قرضه عندنا إذا كان مما يضبطه الوصف، بل لا خلاف أجده فيه، لإطلاق الأدلة، ولخصوص فعل النبي (صلى الله عليه وآله) المتمم بعد القول بالفصل، انتهى.

كما أنه يدل عليه أيضاً قرض الخبز وغيره، مع وضوح أن الخبز مختلف أجزاؤه غالباً، كما تختلف منفعة أجزائه، فأطراف الخبز التي لم تطبخ طبخاً ناضجاً تختلف منفعتها عن وسط الخبز الذي طبخ طبخاً ناضجاً.

أما قول الجواهر: إذا كان مما يضبطه الوصف. فقد تقدم أنه لا يشترط شرطاً مطلقاً، وإن كان شرطاً غالبياً، إذ يجوز القرض باشتراط رد نفس الشيء وإن لم يضبطه الوصف، بل وبدون الشرط أيضاً إذا كانت معلومة القيمة، لأن الانتقال إلى القيمة في القيمي قطعي، ولا فرق إذا علمت القيمة أن يكون الواجب القيمة وقت التسليم، أو كان الواجب القيمة وقت الأداء.

نعم، إذا قلنا في مختلف الأجزاء، وهو ما اصطلح عليه بالقيمي، برد مثله أيضاً على ما اختاره الشرائع كما تقدم من قوله: ولو قيل يثبت مثله أيضاً

كان حسناً. كان اللازم ضبط الوصف.

ويدل على لزوم ضبط الوصف في الجملة نهي النبي (صلى الله عليه وآله) عن الغرر.

وكيف كان، فقد قال في الجواهر: الوجه في ثبوت القيمة (أي في مختلف الأجزاء) أن القرض قسم من الضمانات، وإن توقف على التراضي، ولا ريب في أن ضمان القيمي بالتلف وغيره، بالقيمة لا بالمثل، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه هناك، وإن كان يظهر من الشهيد في الدروس: أن ميل المصنف هنا إلى أن الضمان بالمثل جار فيها أيضاً، لكن هو وغيره صرح في باب الغصب بأن ضمان القيمي بالقيمة فلاحظ وتدبر. ولعلها لأنها البدل عن العين عرفاً في الغرامات، باعتبار عدم تساوي جزئيات العين المضمونة، واختلاف صفاتها، فالقيمة حينئذ أعدل، خصوصاً في مثل الحيوان الذي لم يعرف الباطن منه، ولا كثير من صفاته، انتهى.

أقول: مع الغض عما تقدم من أن الحيوان عرفاً مثلي غالباً لا قيمي، والميزان الذي ذكروه بالنسبة إلى الفرق بين المثلي والقيمي لا دليل عليه من النص، إلاّ قوله (عليه السلام) في صحيحة أبي ولاد: «قيمة بغل»، وقد ذكرنا في كتاب الغصب جوابه، أن وجه ضمان القيمي بالقيمة، بالإضافة إلى صحيحة أبي ولاد أنه عرفي، والشارع لما قرر القرض بدون تغيير كان معناه أنه أمضاه، فإن العرف في باب الغصب وفي باب القرض وفي باب الضمان يطالبون المديون بشيئين الجسد والروح، فإذا لم يمكن الجسد انتقلوا إلى الروح، والروح السائد في الأشياء المالية هو النقد ولكن بدون جسم آخر، فلا يعطى الفحم مثلاً عوض السكر، أو عوض جنايته على جسم إنسان، أو على ماله، أو عوض قرضه مثلاً.

وكيف كان، فإذا كان قيمياً فاللازم القيمة وقت التسليم على ما ذكروا، وعلق عليه الجواهر بقوله: إن وقت التسليم هو أول أوقات ملك المقترض، وقال: وهو المراد من تعبير بعضهم وقت القرض لغلبة اتصاله به، بل الغالب وقوع الغالب به أو مقارناً له، ولا اعتبار هنا بوقت المطالبة، أو الأداء قطعاً، كما هو واضح، انتهى.

ومرجع هذا الوجه بعد أن لم يكن له دليل شرعي، أن الارتكاز هو المحكم في ذلك عند المقرض والمقترض، وحيث إن الشارع لم يغيره كان معناه أنه أمضاه، فإذا أقرضه شاة قيمتها دينار، وبعد ذلك ارتفعت القيمة وانخفضت لم يكن الاعتبار بالارتفاع والانخفاض، بل بقيمة الشاة يوم التسليم، لكن مقتضى القاعدة ما ذكره الشرائع من القول بثبوت مثله في الذمة، وذلك لأنه عرفي.

ولا وجه للتفصيل الذي حكي عن التذكرة، قال: مال القرض إن كان مثلياً وجب رد مثله إجماعاً، وإن لم يكن مثلياً فإن كان مما ينضبط بالوصف وهو ما يصح السلف فيه كالحيوان أو الثياب، فالأقرب أنه يضمن بمثله من حيث الصورة، لأن النبي (صلى الله عليه وآله) استقرض بكراً وردّ باذلاً تارة، وأخرى استقرض بكراً فأمر برد مثله، وهو قول أكثر الشافعية، وقال بعضهم: إنه يعتبر في القرض بقيمته لأنه لا مثل له، فإذا استقرضه ضمنه بقيمته كالإتلاف (إلى أن قال بعد أن فرق بين القرض والإتلاف): وأما ما لا ينضبط بالوصف كالجواهر والقسي، وما لا يجوز السلف فيه تثبت قيمته، وهو أحد قولي الشافعي، انتهى.

إذ العرفية تقتضي أن الإنسان إذا استقرض شيئاً دخل ذلك الشيء في ذمته، فحيث ما أراد ردّ قيمته إذا لم يمكن رد مثله لزم ملاحظة القيمة في حالة الرد، لأنه إذا كان مثلياً كان يدفع مثله، فإذا لم يكن مثلياً دفع قيمة المثل، لا أنه

يدفع قيمة يوم التسليم، أو يوم القرض، أو أعلى القيم.

وعلى هذا، فالفرق بين قول الشرائع وقول المشهور ما ذكره الدروس في محكي كلامه قال: تظهر الفائدة فيما إذا وجب مثله من كل الوجوه التي لها مدخل في القيمة ودفعه الغريم، فعلى الثاني يجب القبول، وعلى المشهور لا يجب، وفيما إذا تغيرت أسعار القيمي فعلى المشهور المعتبر قيمته يوم القبض، وعلى الآخر يوم دفع العوض، وهو ظاهر الخلاف، انتهى.

وكيف كان، فهنا أمران:

الأول: في أن مختلف الأجزاء هل هو مثلي أو قيمي، المشهور قالوا بأنه قيمي، كالثياب والحيوان والأواني وما أشبه، وغير المشهور قالوا بأنه مثلي يجب فيه المثل، وقد عرفت أنه مقتضى القاعدة، لأنه العرفي الذي يصب ارتكاز القرض عليه، والشارع قد قرر الارتكاز العرفي.

وقد ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله)، أنه أخذ قصعة امرأة كسرت قصعة أخرى فأعطى القصعة لصاحبة القصعة المكسورة[١]، كما أنه حكم بضمان عائشة إناء حفصة وطعامها بمثلهما[٢]، وقد تقدم حديث رده البكر بكراً أو باذلاً.

ولذا قال في الجواهر أخيراً: الإنصاف عدم خلو القول به من قوة، باعتبار معهدوية كون قرض الشيء بمثله، بل مبني القرض على ذلك، بل قد يدعى انصراف إطلاق القرض إليه، وربما يؤيده نصوص الخبز الذي يقوى كونه

---

(١) مفتاح الكرامة: ج٥ ص٤٧ من كتاب الدين.

(٢) مفتاح الكرامة: ج٥ ص٤٧ من كتاب الدين.

قيمياً، ولذا تجب قيمته في إتلافه بأكل ونحوه، فالاحتياط فيه لا ينبغي تركه، انتهى.

والأمر الثاني: في أنه إذا اقترض القيمي، فهل يجب القيمة يوم التسليم، أو الواجب القيمة يوم الأداء.

والظاهر لزوم كون القيمة يوم الأداء لأنه يوم الانتقال إلى القيمة.

(مسألة ٦): قال في الشرائع ممزوجاً مع الجواهر: يجوز إقراض الجواري بلا خلاف فيه بيننا، كما في المسالك، وما عن المبسوط والخلاف لا نص لنا ولا فتيا في إقراض الجواري وقضية الأصل الجواز، ليس خلافاً، ضرورة إرادة النص بالخصوص، بل ظاهره أو صريحه الجواز، كما هو كذلك، لإطلاق الأدلة وصحة السلف فيها كالعبيد، فتضمن حينئذ بالمثل أو القيمة على اختلاف القولين. خلافاً لبعض العامة، فمنع من قرض الجواري التي يحل للمقترض وطؤها، بعد الإطباق منهم على قرض العبيد والجواري التي لا يحل للمقترض وطؤها، معللا ذلك بما هو أوضح من الدعوى فساداً. فتدخل في ملك المقترض بالقبض، بناءً عليه، وله حينئذ الانتفاع فيها بالوطي وغيره، انتهى.

أقول: ما ذكروه هو مقتضى القاعدة، لأن القرض يوجب ملك المقترض ويخرج من ملك المقرض، وعليه تكون الجارية ملكاً للمقترض، فتشتمله قوله سبحانه وتعالى: ﴿ملكت أيمانكم﴾ وغيره، لكن لما كان الكلام في هذا البحث في الحال الحاضر قليل الجدوى نتركه إلى المفصلات، ونتكلم حول إقراض اللئالي.

فقد قال الشرائع: وهل يجوز إقراض اللئالي، قيل: لا، وعلى القول بضمان القيمة ينبغي الجواز، انتهى.

أقول: اختلفوا في إقراض اللئالي ونحوها مما لا يضبطه الوصف، فقال الشيخ فيما حكي عنه لا يجوز.

وفي المسالك: أنه يتم على القول بوجوب رد المثل في ذلك.

أما المحقق وغيره فقالوا بالجواز لضمان القيمة.

وفي الجواهر: قد يقال بصحة قرضه، لإطلاق الأدلة والرجوع في الوفاء

إلى الصلح، كما أنه قد يقال بصحة قرض ما لا يصح السلم فيه لعزة وجوده، وإن ضبطه الوصف فيكلف بالمثل حينئذ مع الوجوب عليه، وإلاّ انتقل إلى القيمة.

أقول: وهو كذلك لعقلائية القرض والسلم في مثل ذلك، فيشمله إطلاقات الأدلة الشرعية.

قال في مفتاح الكرامة عند قول المصنف: ويجوز اقتراض اللئالي، كما في السرائر والتحرير والتذكرة والمختلف وجامع المقاصد والمسالك، وإليه مال في الشرائع حيث قال: ينبغي الجواز، ومال إليه أيضاً المقدس الأردبيلي، قال: وعدم الجواز خيرة المبسوط وجامع الشرائع وظاهر الإرشاد، وفي الدروس فيه قولان، وفي الكفاية فيه وجهان.

أقول: هذا في اللئالي التي لا مثل لها عرفاً، أما إذا كان لها مثل في العرف، كما هو كثير، فلا ينبغي الإشكال في جواز إقراضه، وكذلك لا ينبغي الإشكال في جواز إقراضه في القيمي، فاللؤلؤ إما مثلي وإما قيمي، وعلى كلا الحالين يجوز الإقراض والاقتراض.

وكذلك يجوز أن يقرض اللؤلؤ المثلي بشرط رد القيمة، أو القيمي بشرط رد المثل، أو أيهما بشرط رد شيء آخر كالثياب والدابة ونحوهما، لما تقدم من شمول أدلة القرض والشرط لكل ذلك.

والظاهر أنه لا يعتبر العلم بالقيمة أو بالجنس أو بالوصف أو ما أشبه عند الاقتراض، وإنما يكفي العلم بها بعد القرض، لأنه لا يستلزم الغرر كما تقدم. نعم إذا استلزم الغرر فرضاً لم يصح، لنهي النبي (صلى الله عليه وآله) عن الغرر.

ومن ذلك يظهر، وجه النظر في قول مفتاح الكرامة، حيث قال: وهل يعتبر في صحة القرض العلم بقيمته عنده لينضبط حالة العقد، فإن ذلك بمترلة

تقدير ما يقدر بالكيل والوزن، أم يكفي في جوازه مشاهدته على حد ما يعتبر في جواز بيعه ويبقى اعتبار القيمة بعد ذلك أمر وراء الصحة على المقترض معرفتها مراعاة لبراءة ذمته، إطلاق كلام الأصحاب كما في المسالك يدل على الثاني، وللأول وجه وجيه.

وفي قوله: يكفي في جوازه مشاهدته أيضاً محل تأمل، إذ لا حاجة إلى المشاهدة، فإذا كان عنده في الحقة لؤلؤ، ولا يعلم المقترض الكيفية والكمية والخصوصية، جاز له أن يقول: أقرضتك، ثم بعد ذلك يشاهد الخصوصيات والمزايا، وأنه عرفي فيشمله الدليل.

ولو اختلفا في اللؤلؤ أو في غيره، فإن كان الاختلاف راجعاً إلى الأقل والأكثر، كان الأصل مع الأقل.

أما إذا كان من التداعي فعليهما الحلف، وبعد ذلك يقع الصلح القهري بينهما، كما تقدم مثله في مسائل الصلح القهري، مثلاً قال أحدهما: كان لؤلؤاً أبيض، وقال الآخر: كان أحمر. أو قال أحدهما: كان من الجنس الفلاني، وقال الآخر: بل كان من الجنس الفلاني. أو قال أحدهما: كان لؤلؤاً طبيعياً، وقال الآخر: كان لؤلؤاً مصنوعاً، إلى غير ذلك من أمثلة الاختلاف.

ومنه يعلم حال ما إذا اختلفا، فقال أحدهما: كان لؤلؤاً، وقال الآخر: كان ذهباً مثلاً. أو قال أحدهما: كان لؤلؤاً مع الذهب، وقال الآخر: كان لؤلؤاً مجرداً.

(مسألة ٧): اختلفوا في أن القرض هل يملك بمجرد العقد، أو بالقبض، أو بالتصرف، على أقوال:

صاحب الوسيلة ذهب إلى الأول.

والمشهور ذهبوا إلى الثاني.

وفي مفتاح الكرامة عند قول العلامة: ويملك المقترض القرض بالقبض، قال: هذا هو المشهور كما في غاية المرام والمسالك والروضة والكفاية ومجمع البرهان، بل في الأخير: إنه المعقول، وفي المسالك: إن كثيراً منهم لم يذكر فيه خلافاً، بل فيه أيضاً: إنه لا يكاد يتحقق فيه خلاف، وفي الرياض أن عليه عامة من تأخر، وظاهر الغنية والسرائر وموضعين من التذكرة الإجماع عليه، وبه صرح في المبسوط والخلاف والغنية والسرائر وجامع الشرائع والشرائع والنافع والتذكرة والتحرير والإرشاد والمختلف والدروس واللمعة وسائر ما تأخر.

والقول الثالث هو ظاهر بعضهم، بل في الرياض نسبة القول بالملك بالقبض إلى الأشهر، مما يظهر منه أن القول الآخر وهو الملك بالتصرف لجماعة.

والأقرب هو الأول، إذ هو مقتضى إطلاق الأدلة بعد أن العرف يرى حصول القرض بمجرد العقد كسائر المعاملات، كما تقدم في المسألة السابقة.

أما القائلون بالقول الثاني الذي هو المشهور، فقد استدلوا له بدليلين:

الأول: الإجماع.

والثاني: إن القرض لا يتحقق إلاّ بالقبض.

وكلاهما محل نظر، أما الإجماع فمع أنه غير موجود كما عرفت ــ نعم لهذا القول شهرة عظيمة يقرب من الإجماع ــ محتمل الاستناد، ومثله ليس بحجة.

وأما الدليل الثاني: فلأنه لماذا لا يتحقق القرض إلاّ بالقبض، فمثلاً إذا كان له في البنك ألف دينار، وقال الإنسان: أقرضتك خمسمائة منه، وكتب له

بذلك حوالة، فإنه لا يشك العرف في أن هذا المال دخل في ملك المقترض، وخرج من ملك المقرض، وهذا القدر كاف في صدق الأدلة الشرعية، كما ذكرنا مثله غير مرة، فالقول بأن القرض لا يتحقق عرفاً إلاّ بالقبض، غير ظاهر الوجه.

ولذا الذي ذكرناه، قال في الجواهر عند قول الشرائع: القرض يملك بالقبض لا قبله ولا بالتصرف: لأصالة عدم شرط آخر في حصول الملك بالعقد، الذي لو لا الإجماع السابق لاتجه القول بحصوله بتمامه من دون قبض، على حسب غيره من العقود التي لا ريب في ظهور الأدلة اقتضاءها التمليك ضرورة صدق مسماها بها، ثم قال: اللهم إلاّ أن يمنع خصوص عقد القرض منها بدعوى ظهور الأدلة في توقف مسماه على حصول القبض، وعليه فالمتجه حصول الملك به حينئذ من غير حاجة إلى أمر آخر من التصرف وغيره، انتهى.

وقد عرفت جواب الإجماع، والإجماع الثاني.

أما القول الثالث: الذي ذكر المسالك أنه نسبه الشهيد الأول في بعض حواشيه إلى الشيخ، ثم قال: وفي الدروس نسب المشهور إلى الشيخ، وحكى الآخر بلفظ قيل.

أقول: ولا منافاة بين كلامي الشهيد الأول، حيث تختلف فتاوى الشيخ في كتبه المختلفة، ولعله أفتى في كتاب بأنه يملك بالتصرف، وأفتى في كتاب آخر بما أفتاه المشهور من حصول الملك بالقبض، فقد استدل له بأن القرض ليس عقداً محققاً، ولهذا اعتبر فيه ما في الصرف، بل هو راجع إلى الإذن في الإتلاف المضمون، وفيه نظر واضح، إذ لماذا أن القرض ليس عقداً محققاً مع تصافق العرف عليه، وقد عرفت أن الشارع أمضى ما قاله العرف، والمشهور

يرونه عقداً محققاً حتى أن الشيخ على فرض قوله في كتاب له بأن المحقق للملك التصرف، قال بقول المشهور في كتاب آخر له.

أما استدلال الجواهر لمختار المشهور الذي هو مختاره أيضاً، بالصحيحة والموثقة فلا يخفى ما فيه، إذ لا دلالة في الروايتين على أحد الأقوال الثالثة، حيث إنهما ليستا بصدد هذه الجهة.

قال زرارة: قلت لأبي جعفر (عليه الصلاة والسلام): رجل دفع إلى رجل مالاً قرضاً، على من زكاته، على المقرض أو المقترض، قال: «بل زكاته إن كانت موضوعة عنده حولاً على المقترض»، قال: قلت: فليس على المقرض زكاته، قال: «لا يزكي المال من وجهين في عام واحد، وليس على الدافع شيء، لأنه ليس في يده شيء، إنما المال في يد الآخذ، فمن كان المال في يده كانت الزكاة عليه»، قال: قلت: أفيزكي مال غيره من ماله، قال: «إنه ماله ما دام في يده، وليس ذلك المال لأحد غيره»، ثم قال (عليه السلام): «يا زرارة أرأيت وضيعة ذلك المال أو ربحه لمن هو وعلى من هو»، قلت: للمقترض، قال: «فله الفضل وعليه النقصان، وله أن ينكح ويلبس منه ويأكل منه، ولا ينبغي له أن يزكيه، فإنه عليه جميعا»[1].

وفي الموثق، رجل استودع رجلاً ألف درهم فضاعت، فقال الرجل: كانت عندي وديعة، فقال الآخر: إنما كانت عليك قرضاً، قال (عليه السلام): «المال لازم له إلاّ أن يقيم البينة أنها كانت وديعة»[2].

فمن الظاهر أن هاتين الروايتين ليستا بصدد أن القرض يتحقق بالعقد،

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٣٣٩ الباب ٧ من أبواب من يجب عليه الزكاة ح١.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٣٢٢ الباب ٧ ح١، التهذيب ج٢ ص١٦٦.

أو بالقبض، أو بالتصرف، ولذا لم أجد في كتب القوم استدلالاً بهما.

وقد أطال شراح الفاضلين وغيرهم الكلام حول القولين الثاني والثالث، وإن كان الظاهر الاستغناء عن التفصيل، ولذا تركناه، فعلى الطالب مراجعتهم.

وكيف كان، فإذا حصل الملك بسبب العقد، ترتب عليه كل آثار الملك، من النماء المتوسط بين العقد والقبض، وغير النماء من الأحكام المترتبة على ملك المقترض، وعلى عدم ملك المقرض.

نعم، ذكرنا في كتاب الخمس: أن الخمس ليس مثل الزكاة في كل شيء، فالخمس على المالك، لا على المقترض، والسبب أن الخمس إنما يكون على الغنيمة، لقوله سبحانه: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء﴾ والقرض ليس غنيمة، كما هو واضح.

(مسألة ٨): قال في القواعد: ويملك المقترض القرض بالقبض، فليس للمقرض ارتجاعه، بل للمقترض دفع المثل مع وجود الأصل، فلو اقترض من ينعتق عليه انعتق بالقبض.

أقول: يظهر منهم أن في المسألة اختلافاً.

قال في مفتاح الكرامة: إن قول القواعد هو الذي ذهب إليه السرائر وجامع الشرائع والشرائع والتذكرة والتحرير والإرشاد والتبصرة واللمعة والمسالك والروضة والكفاية والرياض، ونسبه في الدروس إلى الفاضل، فكأنه متأمّل فيه، وفي الكفاية إنه أشهر، وفي المسالك إنه المشهور، وفي الرياض نسبه إلى الأكثر، وقال: إن عليه عامة من تأخر، وقال أيضاً: ربما يستشعر من كثير من العبارات الإجماع عليه، وهذه يكذبها الوجدان، وقد تبع بذلك صاحب المسالك، ثم قال: والمخالف الشيخ في الخلاف والمبسوط فقد جوز فيهما أن للمقرض ارتجاعه، وظاهر الأول الإجماع عليه، حيث قال: عندنا، مع التصريح فيهما بأنه يملكه بالقبض، وفي السرائر ليس على ما قاله دليل، وفي التحرير إنه ضعيف.

أقول: استدل للشيخ بأمور:

الأول: إنه لا يزيد على الهبة.

الثاني: الإجماع على كونه من العقود الجائزة التي من المعلوم كون المراد بجوازها فسخها، ورجوع ما انتقل بها إلى مالكه.

الثالث: بأن المثل أو القيمة إنما وجب بدلاً عن العين لغلبة خروجها عن يد المقترض.

الرابع: إنه إذا استحق المطالبة بالمثل أو القيمة فبالعين بطريق أولى.

وفي الكل ما لا يخفى، إذ من أين أنه لا يزيد على الهبة، والإجماع على كونه من العقود الجائزة محل نظر كبرى وصغرى، لما تقدم من أنه عقد لازم كسائر العقود، فلا دليل على أنه يصح لأحدهما الفسخ، وأي دليل على أن المثل والقيمة وجبت بدلاً عن العين لغلبة خروجها عن يد المقترض، بل ظاهر الأدلة والتي منها صحيحة زرارة السابقة في المسألة السابقة تدل على ملكية القرض للمقترض، فإذا أراد المالك الوفاء ليس له إلاّ المثل أو القيمة وإن كانت العين باقية في يد المقترض، ثم من أين أنه إذا استحق المطالبة بالمثل أو القيمة فبالعين بطريق أولى، وأية أولوية هذه بعد جعل الشارع المثل أو القيمة، حيث يدل إطلاق الدليل على كون القرض صار ملكاً للمقترض، وأنه ليس الواجب عليه إلاّ عطاء بدله مثلاً أو قيمة، وإن كانت العين باقية، مثلاً إطلاق ما ورد في ثمن كفن الميت أنه مقدم على الدين، وما ورد من براءة ذمة الميت من الدين إذا ضمنه ضامن للغرماء ورضوا به وغيرهما، يدل على إطلاق دفع البدل وإن كانت العين موجودة.

فقد روى زرارة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل مات وعليه دين بقدر كفنه، قال (عليه السلام): «يكفن بما ترك إلاّ أن يتجر عليه إنسان فيكفنه، ويقضي بما ترك دينه»(١).

وعن إسماعيل بن أبي زياد، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام)، قال: قال رسول

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩٨ باب ١٣ إنه ثمن كفن الميت مقدم على دينه ح١، التهذيب: ج٢ ص٦٠.

الله (صلى الله عليه وآله): «إن أول ما يبدؤ به من المال، الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث»[1].

وعن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في الرجل يموت وعليه دين فيضمنه ضامن للغرماء، فقال (عليه السلام): «إذا رضي به الغرماء فقد برئت ذمة الميت»[2].

وعن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، الرجل يكون عليه دين فحضره الموت، فقال وليه: علي دينك»، قال: «يبرؤه ذلك وإن لم يوفه وليه من بعده»، وقال: «أرجو أن لا يأثم، وإنما إثمه على الذي يحبسه»[3].

ولذا قال في المسالك في الاحتجاج لقول المشهور (من الملك بالقبض): بأن الأصل في ملك الإنسان أن لا يتسلط عليه غيره إلاّ برضاه، والثابت بالعقد والقبض للمقرض إنما هو البدل، فيستصحب الحكم إلى أن يثبت المزيل، ولا سند له يعتد به إلاّ كون العقد جائزاً يوجب فسخه. وفيه: منع ثبوت جوازه بالمعنى الذي يدعيه، إذ لا دليل عليه، وما أطلقوه من كونه جائزاً لا يعنون به ذلك، لأنه قد عبر به من ينكر هذا المعنى، وهو الأكثر، وإنما يريدون بجوازه تسلط المقرض على أخذ البدل إذا طالب به متى شاء، واذا أرادوا بالجواز هذا المعنى فلا مشاحة في الاصطلاح، وإن كان مغايراً لغيره من العقود الجائزة من هذا الوجه، وحينئذ فلا اتفاق على

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩٨ باب ١٣ إنه ذمة الميت من الدين ح٢، التهذيب: ج٢ ص٦٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩٨ باب ١٤ إنه ثمن كفن الميت مقدم على دينه ح١، التهذيب: ج٢ ص٦٠ و٣٨٠.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩٩ باب ١٤ إنه ذمة الميت من الدين إذا ضمنه ضامن من الغرماء ورضوا به ح٢، التهذيب: ج٢ ص٦٠.

جوازه بمعنى يثبت به المدعى، ولا دليل صالحاً على ثبوت الجواز له بذلك المعنى المشهور، فيبقى الملك وما يثبت في الذمة حكمها إلى أن يثبت خلافه، وهذا هو الوجه، انتهى.

وعلى هذا، فإذا كانت العين موجودة بتمام خصوصياتها، أو بتغير كالرغبة كما إذا كان خلاً فصار عتيقاً، والخل العتيق أكثر رغبة فيه، وإن كانت قيمته فرضاً مساوية لقيمة الخل الجديد، أو زادت زيادة متصلة، أو منفصلة كالثمر والحمل في الحيوان والشجر، أو زيادة الثمن والرشد في الشجر والحيوان أو ما أشبه، لم يحق للمقرض أن يطالب بالعين، بل إذا طالب لم يكن له ذلك، وإنما يرد المقترض المثل في المثلي والقيمة في القيمي.

نعم إذا رد المقترض العين وكانت مصداقاً للكلي، لم يكن للمقرض الإباء، ولذا قال في الجواهر: يتجه القول بوجوب قبول المقرض للعين لو دفعها المقترض في المثلي إذا فرض عدم تغيرها، سواء نقص السعر أو لا، ضرورة كونها أحد أفراد الكلي الذي في ذمته، بل هي أولى من غيرها.

وكذا القيمي، بناءً على ضمانه بالمثل، إذ هو كالمثلي في الحكم.

وبذلك يظهر وجه النظر في ما حكي عن الدروس، في وجوب القبول في المثلي والقيمي إن تساوت القيمة أو زادت وقت الرد، وإن نقصت فلا، إذ إذا زادت لا وجه لوجوب قبول المقرض، حيث إنه قد تقدم في بعض المسائل السابقة أنه إذا أراد المقترض إعطاء الزيادة لا يجب القبول، فإن وجوب القبول معناه التصرف في سلطة المقرض، وهو خلاف «الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم»، من غير فرق بين أن تكون الزيادة بعنوان الهبة، أو أن يكون الأصل

والزيادة بعنوان الوفاء، كما لا فرق بين أن يكون هناك من المقترض المعطي للزائد منة على المقرض، أو لا تكون منة.

ثم إن الدروس ذكر بأنه لو ظهر في العين عيب فله ردها ولا أرش، وإن أمسكها فعليه مثلها، أو قيمتها. وهل يجب عليه إعلام المقترض الجاهل بالعيب، عندي نظر، من اختلاف الأغراض وحسم مادة التزاع، ومن قضية الأصل. نعم لو اختلفا في العيب حلف المقترض مع عدم البينة، ولو تجدد عنده عيب آخر منع من الرد، إلاّ أن يرضى به المقترض مجاناً أو بالأرش، والجواهر أيده بقوله: إن بناء المعاوضة على أصل الصحة، فالخيار هنا كالخيار في الرد بالعيب في البيع، وإن زاد عليه هناك بالأرش للنصوص، انتهى.

وينبغي أن يستثنى من ذلك ما إذا كان المعيب الذي أعطاه المقرض غير ما استقرضه المستقرض، لعدم توارد الإيجاب والقبول على شيء واحد، مثلاً استقرض منه إناءً صحيحاً فأعطاه إناءً مكسراً، بما يكون الصحيح والمكسر عند العرف شيئين، لعدم توارد طرفي العقد على شيء واحد، فإن القرض باطل في نفسه، وكذلك إذا اقترض منه فرداً من الكلي فأعطاه فرداً لا يصدق عليه ذلك الكلي، كما إذ اقترض منه شاة فأعطاه عتراً، إلى غير ذلك من الأمثلة.

ومما تقدم من اختيارنا أن الملك يحصل بالعقد، يظهر أنه إذا عقد ثم تعيب الشيء عيباً سماوياً من قبل الله سبحانه، يكون العيب على المقترض وإن كان قبل القبض، وكذلك إذا عيبه جان، فإن المقترض هو الذي يرجع عليه.

أما المقرض فهو بمنحى عن الرجوع إلى الجاني.

(مسألة ٩): قال في الشرائع: لو شرط التأجيل في القرض لم يلزم، وكذا لو أجل الحال لم يتأجل، وفيه رواية مهجورة تحمل على الاستحباب.

أقول: المشهور هو ما ذكره، وفي مفتاح الكرامة: هو خيرة السرائر في ظاهرها، وجامع الشرائع والنافع والتذكرة والتحرير والدروس واللمعة والتنقيح وغاية المرام والروضة.

كما أنه قول القواعد، حيث قال: ولو شرط الأجل في القبض لم يلزم، وهو المشهور كما في الكفاية، والظاهر أنه مجمع عليه كما في مجمع البرهان، ولا خلاف فيه يعرف إلاّ ممن ندر من بعض من تأخر كما في الرياض، قال: وربما أشعرت عبارة الشرائع وغيرها بالإجماع وهو الحجة.

أما القول باللزوم، فهو قول صاحب الحدائق والمحدث الكاشاني في ظاهر المفاتيح، ومال إليه في المسالك والكفاية، واحتمله المقدس الأردبيلي، ونسبه الجواهر إلى جماعة من متأخري المتأخرين.

والظاهر أن مقتضى القاعدة أنه لو جعل العقد مؤجلاً لزم، كما أنه إذا شرط الأجل أيضاً كان لازماً، كما ذكره هؤلاء، لقوله سبحانه: ﴿إِذا تَدايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾[1]، فإنه كما في الحدائق شامل للسلم والنسيئة والقرض.

وللرضوي (عليه السلام): «من أقرض قرضاً و لم يزد عليه عند انقضاء الأجل كان له من الثواب في كل يوم صدقة دينار»[2].

وخبر ثواب الأعمال: «من أقرض وضرب له أجلاً» الحديث[3].

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٠ الباب ٦ ح٤.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٧ باب ١٦ استحباب إقراض المؤمن ح١، ثواب الأعمال: ص٧٦.

ورواية الحسين بن سعيد، قال: سألته عن رجل أقرض رجلاً دراهم إلى أجل مسمى ثم مات أيحل مال القرض بعد موت المستقرض منه، أم لورثته من الأجل ما للمستقرض في حياته، فقال (عليه السلام): «إذا مات فقد حل مال القارض»[1].

فإن ظاهره أنه قرر (عليه السلام) أن الأجل لازم في القرض مطلقاً.

وخبر أبي بصير قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إذا مات الرجل حل ما له وما عليه من الدين»[2].

وخبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام)، أنه قال: «إذا كان دين الرجل إلى أجل ومات الرجل حل الدين»[3].

ورواية الفقيه، قال: قال الصادق (عليه السلام): «إذا مات الميت حل ما له وما عليه»[4].

ورواية العباس بن عيسى، قال: ضاق على علي بن الحسين (عليهما السلام) ضيقة، فأتى مولى له، فقال له: «أقرضني عشرة لآلاف درهم إلى ميسرة»[5]، إلى غيرها.

هذا كله بالإضافة إلى عمومات أدلة العقود المقتضية للزوم إلاّ ما خرج، ولم يخرج الدين من تلك العمومات بدليل، بل وعرف المتشرعة، بل والعقلاء أيضاً من أقوى الشواهد على ذلك، فإنه إذا استدان ديناً إلى أجل أو شرط التأخير في ضمن عقد لازم أو في ضمن عقد القرض، يرون أن المطالبة قبل

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩٧ باب ١٢ إنه من مات حل دينه ح١، التهذيب: ج٢ ص٦٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩٧ باب ١٢ إنه من مات حل دينه ح١، التهذيب: ج٢ ص٦٠.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩٧ باب ١٢ إنه من مات حل دينه ح٣، التهذيب: ج٢ ص٦٠.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩٧ باب ١٢ إنه من مات حل دينه ح٤، الفقيه: ج٢ ص٦٢.

(٥) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٠ باب ١٢ جواز الاستدانة ح٣، فروع الكافي: ج١ ص٤ و٣.

ذلك خلاف موازين المعاملة، وقد سكت الشارع على العقلاء، فلم يغير ذلك مما يدل على إمضائه.

أما المشهور، فقد استدلوا بالإجماع، وفيه: المناقشة صغرى وكبرى، وبجواز أصل القرض المستلزم بجواز شرطه، وفيه الإشكال في كون أصل القرض جائزاً كما عرفت، أما جواز الشرط في ضمن العقد الجائز أو لزومه، فهي مسألة مختلف فيها، وقد ذكرنا تفصيله في أواخر الشرح من (الفقه).

كما استدل له أيضاً بأنه مستحب بالإجماع والكتاب والسنة، والاستحباب لا يتعلق بإيقاع الصيغة بل لمدلولها، وما هو إلاّ تأخير المطالبة إلى قضاء الوطر.

واستحباب التأخير وهو عين معنى الجواز، لظهور تلك الروايات في رجحان التأخير والإمهال والإنظار، والترغيب في ذلك على وجه يظهر منه عرفاً الندب، خصوصاً مثل قوله (صلى الله عليه وآله): «من أقرض أخاه المسلم كان له بكل درهم وزن جبل أحد من جبال رضوى وطور سيناء من حسنات، وإن أرفق به في طلبه تعدى على الصراط كالبرق الخاطف اللامع بغير حساب ولا عذاب»[1].

وقوله (صلى الله عليه وآله): «من أقرض مؤمناً قرضاً حسناً ينظر ميسوره كان ماله في زكاة، وكان هو في صلاة من الملائكة حتى يؤديه»[2].

ولا يخفى أن شيئاً من هذه الأدلة لا تقوم بإفادة مذهب المشهور، وخصوصاً الدليل الأخير، فإنه لا يدل على أن ذلك حين ضرب الأجل أو الشرط، وإذا دل على ذلك كان ظاهراً في الاستحباب بالنسبة إلى ثواب المقرض، لا أن له الحق

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٨٨ باب ٦ استحباب إقراض المؤمن ح٥، عقاب الأعمال: ص٤٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٧ باب ٦ استحباب إقراض المؤمن ح٣، ثواب الأعمال: ص٧٦.

في الاسترجاع.

ويؤيده رواية محمد بن حباب القماط، عن شيخ قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «لئن أقرض قرضاً أحب إليّ من أن أتصدق بمثله»[1].

وكان يقول: «من أقرض قرضاً وضرب له أجلاً، فلم يؤت به عند ذلك الأجل، كان له من الثواب في كل يوم يتأخر عن ذلك الأجل بمثل صدقة دينار واحد في كل يوم»[2].

بل قوله (عليه السلام): «وضرب له أجلاً»، ظاهر في أن الأجل متعلق القرض الذي هو عقده، ويتم وجوب ذلك، بضميمة ﴿أوفوا بالعقود﴾ وغيره.

ولذا قال في محكي الرياض، في رد الاستدلال بأنه مستحب، ولا يتعلق بإيقاع الصيغة بل بمدلولها، إنا نقول:

إن الاستحباب إنما تعلق بإجراء الصيغة لا بخصوص مدلولها، وإن كان هو الوجه في تعلقه بإجرائها فكان مفاد الأدلة أنه يستحب القرض وإيجاب سببه، ولا ينافيه وجوب المسبب بعده، كما هو الشأن في التجارة، فقد تظاهرت الأدلة باستحبابها مع وجوب العمل بمقتضيات أسبابها. سلمنا، لكن ذلك إنما يتجه بالنسبة إلى نفس العقد، وأنه بمجرده لا يقتضي وجوب التأخير، بل غايته الاستحباب، كما يستفاد من أدلة استحبابه، ولا كلام فيه للإجماع على جواز العقد المستلزم لعدم وجوب التأخير فيه، ولكنه لا ينافي لزومه بسبب آخر غير نفس العقد المجرد، وهو العقد المركب من الشرط، لعموم ما دل على لزوم الوفاء بالشرط، كما لو أوقع عقد البيع فإن لا يقتضي وجوب التأخير في أحد العوضين إلى أجل، ولا كذلك لو أوقعه مؤجلاً، فقد يكون عقد القرض بنفسه لا يفيد لزوم أجل، ومع شرطه يفيد لزومه، فلا منافاة بين جواز أجل القرض ولزومه باشتراطه فيه لتغاير السببين ــ انتهى.

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٧ باب ٦ استحباب إقراض المؤمن ح١، ثواب الأعمال: ص٧٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٧ باب ٦ استحباب إقراض المؤمن ح١، ثواب الأعمال: ص٧٦.

بل قد عرفت أن العقد لازم في نفسه، لأنه لم يدل دليل على جوازه إلاّ ذهاب المشهور إلى جواز القرض، ومثل هذا الدليل لا يكفي في إثبات حكم على خلاف ﴿أوفوا بالعقود﴾ ونحوه.

وعلى هذا، فلو عقد القرض إلى مدة، أو اشتراط الأجل في نفس العقد أو في عقد آخر لازم، لزم بالنسبة إلى العقد بسبب واحد، وبالنسبة إلى الشرط في ضمن هذا العقد أو عقد آخر لازم بسببين، العقد والشرط، ولا منافاة بين اللزومين، كما لا منافاة بين الخيارين.

قال في القواعد: لو أسقط المديون أجل الدين الذي عليه لم يسقط، وليس لصاحبه المطالبة في الحال.

وقال في مفتاح الكرامة: لزوم الأجل في الدين إنما يكون لثبوته بالعقد اللازم كما إذا باعه نسيئة، أو لجعله، أي الأجل شرطاً في عقد لازم، بناءً على المشهور، أو يكون بنذر وشبهه، إلى آخر كلامه.

لكن اللازم أن يضاف على ذلك: ما إذا عقد عقد القرض، حيث إن العقد يوجب اللزوم، وكما إذا شرط حسب مقتضى «المؤمنون عند شروطهم»، لكن كلام القواعد ليس فيهما.

وبذلك يظهر ضعف ما عن الدروس، من أنه شرط تأجيله في عقد لازم، قال الفاضل: يلزم تبعاً للازم، ويشكل بأن الشرط باللازم يجعله جائزاً، فكيف ينعكس، انتهى.

إذ إن كلامه (رحمه الله) غير ظاهر الوجه، فإن الشرط في العقد اللازم يجعل المشروط لازماً، لا أنه يجعل العقد اللازم جائزاً، وإن كان إذا لم يف المشروط عليه بالشرط كان للشارط الحق في جواز الفسخ إلاّ في النكاح، كما ذكروا، وهذا غير ما ذكروه في نقضه على الفاضل (رحمه الله).

ولذا قال في الجواهر: قد بان لك أنه لا محيص عما عليه الأصحاب من اللزوم في الشرط في العقد اللازم، وعدم اللزوم في عقد القرض، وإن قلنا بكونه من العقود اللازمة، انتهى.

وإن كان يرد على الكلام الثاني منه بما عرفت من اللزوم في عقد القرض أيضاً، إذا قلنا بكونه عقداً لازماً، وقد تحقق سابقاً أنه عقد لازم، فلم يظهر وجه عدم لزوم الشرط في عقد القرض مع قوله (عليه السلام): «المؤمنون عند شروطهم»[1].

ومما تقدم يعلم أن قول الشرائع الذي نقلناه: وكذا لو أجل الحال لم يتأجل، إنما يتم لو أجله في غير عقد لازم، أو بشرط في غير عقد.

أما إذا أجله بشرط في عقد لازم، فاللازم الأجل، كما أنه لو أجله بشرط في عقد غير لازم، كان الكلام مبنياً على الخلاف في أنه هل الشرط في العقد غير اللازم يوجب اللزوم، كما قال به جماعة، أو لا يوجب، لأن الأصل لما كان جائزاً لا يكون الفرع لازماً، كما قال به آخرون.

وأما في الشرط الابتدائي، فقد حقق في محله كمكاسب الشيخ وغيره، أنه لا يوجب اللزوم، فإن الشرط اللازم المستفاد من «المؤمنون عند شروطهم»، ما كان في نحو عقد على تفصيل مذكور هناك.

ولذا قال في الجواهر: خلافاً لبعض العامة، فذهب إلى لزومه في ثمن المبيع والأجرة والصداق وعوض الخلع دون القرض، وآخر فألزمه في الجميع، وهما معاً كما ترى، ضرورة أن المراد من قوله (عليه السلام): «المؤمنون عند شروطهم» ونحوه العقود المشتملة على الشرائط، لا الشرائط التي لم تكن في العقود التي يمكن منع تسميتها شرطاً، كما هو واضح.

---

(١) الوسائل: ج١٥ ص٣٠ ح٤.

(مسألة ١٠): قال في الشرائع مازجاً مع الجواهر: وكذا لو أخره، أي الدين الحال بزيادة فيه، لم تثبت الزيادة ولا الأجل، بل هو الربا المحرم، بلا خلاف ولا إشكال، انتهى.

أقول: وذلك لوضوح أن القرض الذي يجر النفع قرض ربوي، سواء قرضه أولاً بعنوان أن يأخذ منه الأزيد، أو أقرضه ثانياً بهذا العنوان لوحدة الملاك فيهما.

نعم إذا كان المقترض مجبوراً جاز ذلك له من جهة أن كل شيء يجوز بسبب الاضطرار، فما من شيء حرمه الله إلاّ وقد أحلّه لمن اضطر إليه.

وكذلك مقتضى القاعدة جواز ذلك إذا كان بقدر الربح للنقد مما يرجع بالآخرة إلى شبه المضاربة، إذ المال عمل متراكم، فإذا كان لإنسانين عملان ضما أحدهما إلى الآخر، جاز لهما الاستفادة من ربحهما، وكذلك إذا كان من إنسان مال ومن آخر عمل، فإنه في الحقيقة عمل متراكم وعمل غير متراكم.

نعم يلزم أن لا يكون اجحاف من صاحب المال على صاحب العمل، أو من صاحب العمل على صاحب المال، والروايات الواردة في ذلك ناظرة إلى أحد شيئين، بقرينة رواية تحريم الربا، والتي تدل على أن الحرمة من جهة كونه فساد المال، فإذا لم يكن عرفاً فساد مال لم يكن رباً.

فقد روى محمد بن سنان: إن علي بن موسى الرضا (عليه السلام) كتب إليه في ما كتب من جواب مسائله: «وعلة تحريم الربا لما نهى الله عز وجل عنه، ولما فيه من فساد الأموال، لأن الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين، كان ثمن الدرهم درهماً، وثمن الآخر باطلاً، فبيع الربا وشراؤه وكس على كل حال على المشتري وعلى البائع، فحرم الله عز وجل على العباد الربا لعلة فساد الأموال، كما حرم

على السفيه أن يدفع إليه ماله لما يتخوّف عليه من فساده حتى يؤنس منه رشد، فلهذه العلة حرّم الله عز وجل الربا، وبيع الدرهم بالدرهمين، وعلة تحريم الربا بعد البينة لما فيه من الاستخفاف بالحرام المحرم، وهي كبيرة بعد البيان وتحريم الله عز وجل لها لم يكن إلاّ استخفافاً منه بالمحرم الحرام، والاستخفاف بذلك دخول في الكفر، وعلة تحريم الربا بالنسبة لعلة ذهاب المعروف وتلف الأموال ورغبة الناس في الربح وتركهم القرض، والقرض صنائع المعروف، ولما في ذلك من الفساد والظلم وفناء الأموال»[1].

أقول المراد بالربا بالنسبة الربا في القرض، لأنه يأخذ نسبة خاصة عند الاسترجاع.

ومما ذكرناه ظهر وجه الروايات التي تقول بجواز ذلك، مثل ما رواه محمد بن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام): إن سلسبيل طلبت مني مائة ألف درهم على أن يربحني عشرة آلاف فأقرضها تسعين ألفاً، وأبيعها ثوباً وشيئاً تقوم بألف درهم بعشرة آلاف درهم، قال: «لا بأس»[2].

قال الكليني: وفي رواية أخرى: «لا بأس به أعطها مائة ألف، وبعها الثوب بعشرة آلاف، واكتب كليها كتابين»[3].

وعن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن رجل له مال على رجل من قبل عينة عينها إياه، فلما حل عليه المال لم يكن عنده ما يعطيه، فأراد أن يقلب عليه ويربح، أيبيعه لؤلؤاً أو غير ذلك ما يسوي مائة درهم بألف

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٢٥ باب ١ تحريمه ح١، الفقيه: ج٢ ص١٨٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٣٧٩ الباب ٩ ح١، فروع الكافي: ج١ ص٣٨٧.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٣٧٩ الباب ٩ ح١، فروع الكافي: ج١ ص٣٨٧.

درهم ويؤخره، قال: «لا بأس بذلك، قد فعل ذلك أبي (رضي الله عنه) وأمرني أن أفعل ذلك في شيء كان عليه»[1].

وعن محمد بن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام): يكون لي على الرجل درأهم فيقول: أخّرني بها وأنا أربحك، فأبيعه لؤلؤة تقوم علي بألف درهم بعشرة آلاف درهم، أو قال: بعشرين ألفاً، وأؤخره بالمال، قال (عليه السلام): «لا بأس»[2].

وعن عبد الملك بن عتبة، قال: سألته (عليه السلام) عن الرجل يريد أن أعينه المال أو يكون عليه مال قبل ذلك، فيطلب مني مالا أزيد على مالي الذي عليه، أيستقيم أن أزيده مالاً وأبيعه لؤلؤة تسوي مائة درهم بألف درهم، فأقول: أبيعك هذه اللؤلؤة بألف درهم على أن أؤخّرك بثمنها، أو بمالي عليك كذا وكذا شهراً، قال (عليه السلام): «لا بأس»[3].

وعن محمد بن إسحاق بن عمار، قال: قلت للرضا (عليه السلام): الرجل يكون له المال فيدخل على صاحبه يبيعه لؤلؤة تسوي مائة درهم بألف درهم، ويؤخر عنه المال إلى وقت، قال: «لا بأس به، قد أمرني أبي ففعلت ذلك»، وزعم أنه سأل أبا الحسن (عليه السلام) عنها، فقال: مثل ذلك[4].

وعن محمد بن سليمان الديلمي، عن أبيه، عن رجل كتب إلى العبد الصالح (عليه السلام)، يسأله إني أعامل قوماً أبيعهم الدقيق أربح عليهم في القفيز

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٢٧٩ الباب ٩ ح٣، فروع الكافي: ج١ ص٤٢١.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٣٨٠ الباب ٩ ح٤، التهذيب: ج٢ ص١٣٢.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٣٨٠ الباب ٩ ح٥، التهذيب: ج٢ ص١٣٢.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٣٨٠ الباب ٩ ح٢، والتهذيب: ج٢ ص١٣٢.

درهمين إلى أجل معلوم، وإنهم سألوني أن أعطيهم عن نصف الدقيق دراهم، فهل من حيلة لا أدخل في الحرام، فكتب إليه: «أقرضهم الدراهم قرضاً وازدد عليهم في نصف القفيز بقدر ما كنت تربح عليهم»[1].

وعن الرضوي (عليه السلام) قال: أروي أنه سئل عن رجل له دين قد وجب فيقول: أسألك ديناً آخر به وأنا أربحك، فيبيعه حبة لؤلؤ يقومها بألف درهم بعشرة آلاف درهم أو بعشرين ألف درهم، فقال (عليه السلام): «لا بأس»[2].

وروي في خبر آخر بمثله: «لا بأس»، وزيادة: «وقد أمرني أبي ففعلت مثل هذا».

قال: وفي موضع آخر: «ولو باع ثوباً يسوى عشرة دراهم بعشرين درهماً، أو خاتماً يسوى درهماً بعشر ما دام عليه قسطاً لا يكون شيئاً فليس بالربا»[3].

أقول: لعل الصحيح: ما دام عليه قسط لا يكون شيئاً.

وبذلك ظهر وجه الجمع بين هذه الأخبار وبين خبر الشيباني، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يبيع المبيع والبايع يعلم أنه لا يسوى، والمشتري يعلم أنه لا يسوى إلاّ أنه يعلم سيرجع فيه ويشتريه منه، فقال (عليه السلام): «يا يونس إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال لجار بن عبدالله: كيف أنت إذا ظهر الجور وأورثتم الذل، قال: فقال له جابر: لا بقيت إلى ذلك الزمان، ومتى يكون ذلك بأبي أنت وأمي، قال (صلى الله عليه وآله): إذا ظهر الربا، يا يونس وهذا الربا، فإن لم تشتريه منه رده عليك،

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٣٨١ الباب ٩ ح٧، التهذيب: ج٢ ص١٢٧.

(٢) المستدرك: ج٢ ص٤٧٥ الباب ٦ ح١.

(٣) المصدر نفسه.

قال: فقلت: نعم، قال: فقال: «لا تقرضنه ولا تقربنه»[1].

وبعد ذلك لا حاجة إلى قول الجواهر: بأن هذا الخبر لا يعارض الأخبار السابقة بعد قصوره عن المقاومة من وجوه، خصوصاً بعد قوة احتمال إرادة حال عدم قصد البيع منه وإنما لم يوجباه، واحتمال التقية بما حكي عن العامة من تشديد المنع في هذه الصورة، وربما حمل على الكراهة أو غير ذلك، انتهى.

فإن وجه الجمع العرفي بين هذه الروايات: أنه يجور في حال الاضطرار، كما هو ظاهر بعض الروايات السابقة، وفي حال عدم كونه ربا، وذلك إنما يكون فيما إذا لم يكن فساد مال، وعدم كونه فساد مال يتحقق بما ذكرناه من كون الربح ربحاً مضاربياً في الواقع، فإن هذا هو الذي يقدم على العقلاء.

أما في غير هاتين الصورتين: (صورة الاضطرار، وصورة الربح العقلائي المضاربي) فلا يجوز ذلك على الظاهر، وإن ذهب بعض الفقهاء إلى جوازه تمسكاً بظهور هذه الأخبار، وقد عرفت عدم ظهورها عند التأمل.

لا يقال: إنه إذا كان ربحاً مضاربياً، فأية حاجة إلى البيع.

لأنه يقال: إنه حتى لا يكون بصورة الربا أيضاً، فإن الصورة أيضاً مكروهة للشارع.

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٣٧١ الباب ٥ ح٥، التهذيب: ج٢ ص١٢٣.

(مسألة ١١): قال في الشرائع ممزوجاً مع الجواهر: يصح تعجيل الدين لو كان مؤجلاً بإسقاط بعضه مع التراضي، بلا خلاف ولا إشكال.

أقول: يصح ذلك، سواء أتى به بصيغة الصلح، أو صرح بالبراءة أو الإسقاط والعفو، كل ذلك لإطلاقات الأدلة، ولبعض الروايات الخاصة:

مثل ما رواه زرارة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل اشترى جارية بثمن مسمى، ثم باعها فربح فيها قبل أن ينقد صاحبها الذي له، فأتاه صاحبها يتقاضاه و لم ينقد ماله، فقال صاحب الجارية للذين باعهم: اكفوني غريمي هذا والذي ربحت عليكم فهو لكم، قال (عليه السلام): «لا بأس»[1].

وعن ابن مسكان، عن محمد بن الحلبي، وعن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، جميعاً عن أبي عبد الله (عليه السلام) مثله.

وعن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وعن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر(عليه السلام) أنهما قالا: في الرجل يكون عليه الدين إلى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول: انقدني من الذي لي كذا وكذا، وأضع لك بقيته، أو يقول: أنقد لي بعضاً، وأمد لك في الأجل فيما بقي عليك، قال: «لا أرى به بأساً ما لم يزدد على رأس ماله شيئاً، يقول الله: ﴿لكم رؤوس أموالكم، لا تظلمون ولا تظلمون﴾ »[2].

وعن أبان، عن من حدثه، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يكون له على الرجل الدين، فيقول له قبل أن يحل الأجل: عجل لي النصف

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٣٦٩ الباب ٤ أنه يجوز تعجيل الحق بنقص منه ح١، الفقيه: ج٢ ص١٣٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٢٠ الباب ٣٢ جواز تعجيل قضاء الدين ح١، الفقيه: ج٢ ص٦٣.

من حقي على أن أضع عنك النصف، أيحل ذلك لواحد منهما، قال (عليه السلام): «نعم»[1].

وعن دعائم الإسلام، عن جعفر بن محمد (عليهما السلام)، أنه سئل عن الرجل يكون له على الرجل الدين إلى أجل فيأتيه غريمه فيقول: عجل لي كذا وكذا وأضع عنك بقيته، أو أمد لك في الأجل، قال: «لا بأس به، إن هو لم يزد على رأس ماله، ولا بأس أن يحط الرجل ديناً له إلى أجل ويأخذه مكانه»[2].

وعن ابن أبي جمهور في درر اللئالي، عن النبي (صلى الله عليه وآله)، أنه قال لكعب بن مالك، وقد تقاضا غريماً له: «اترك الشطر واتبعه ببقيته فخذه»[3].

وعن عبد الرحمان بن الحجاج، وداود بن فرقد جميعاً، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قالا: سألناه عن الرجل يكون عنده المال لأيتام فلا يعطيهم حتى يهلكوا فيأتيه وارثهم ووكيلهم فيصالحه على أن يأخذ بعضاً ويضع بعضاً فيبرؤه مما كان، أيبرؤ منه، قال: «نعم»[4].

وعن محمد بن سهل، عن أبيه، قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام)، عن رجل أوصى بدين فلا يزال يجيء من يدعي عليه الشيء، فيقيم عليه البينة ويحلف، كيف تأمر فيه، قال: «أرى أن يصالح عليه حتى يؤدي أمانته»[5].

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٦٨ باب ٧ جواز الصلح على الدية المؤجل بأقل منه حالاً دون العكس ح٢، التهذيب: ج٢ ص٦٥.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٤ الباب ٢٧ ح١.

(٣) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٩ الباب ٣ ح٢.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٦٧ الباب ٦ أنه يجوز للوصي أن يصالح على مال الميت ح١، التهذيب: ج٢ ص٦١.

(٥) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٦٧ الباب ٦ أنه يجوز للوصي أن يصالح على مال الميت ح٦، التهذيب: ج٢ ص٦٠.

وحيث إن الحكم على وفق القاعدة بالإضافة إلى هذه الروايات كان المشهور ذلك، بل لم نجد فيه خلافاً.

قال في القواعد: وله تعجيل المؤجل بإسقاط بعضه مع التراضي.

وفي مفتاح الكرامة: كما في السرائر والشرائع والتبصرة والتحرير وغيرها، ثم قال: إسقاط الأجل يكفي فيه مجرد الرضا.

أما إسقاط بعض الحق، فيحتمل كونه كذلك، كما يقتضيه ظاهر إطلاقهم، فيكون الرضا بالبعض قائماً مقام الإبراء، فإنه كما يظهر من تضاعيف كلامهم في مواقع متفرقة أنه لا يختص بلفظ.

وفي كتاب الجنايات يقع بلفظ العقود ونحوه، ويحتمل قوياً توقف البراءة على لفظ يدل عليه صريحاً، البراءة والإسقاط والعفو أو الصلح، لا مطلق الرضا، لأصالة بقاء الملك إلى أن يتحقق شرعاً.

وفي الكفاية هل يكفي الرضا في الإسقاط، أو تتوقف البراءة على لفظ، فيه وجهان.

أقول: مقتضى القاعدة أن كل ذلك تام، وأصالة بقاء الملك لا تقاوم أدلة البراءة والإسقاط والعفو والصلح ونحو ذلك، فلا أصل في المقام، ومفتاح الكرامة أخذ العبارة المذكورة في الاحتمالين عن المسالك كما لا يخفى، وظاهر المسالك نوع تردد في أنه هل يكفي الرضا، أو يحتاج الأمر إلى لفظ، وجعل الثاني احتمالاً قوياً، ولعل وجهه قوله (عليه السلام): «إنما يحلل الكلام ويحرم الكلام».

لكن قد عرفت، أن الأقرب الكفاية، فإنه مقتضى القاعدة، بالإضافة إلى الروايات السابقة، وحيث عرفت تطابق النص والفتوى على الجواز فلا وجه لاحتمال الربا.

ولذا قال في الجواهر: إنه مستند إلى النص المعتضد بفتوى الأصحاب، بل لم أجد أحداً منهم أومأ إلى احتمال الربا فيه سوى الفاضل في القواعد وغيرها، بل ظاهره الصلح وأن الأولى البطلان على تقدير عموم الربا للمعاوضات، قال: ولو صالح على عين بأخرى في الربويات، ففي إلحاقه بالبيع نظر، وكذا في الدين بمثله، فإن ألحقناه فسد، كما لو صالح في ألف بخمسمائة حل، ولو صالح من ألف حال بخمسمائة مؤجل فهو إبراء على إشكال، ويلزم التأجيل، وكذا الشهيد في الدروس، ثم نقل عبارته، انتهى.

أقول: لا يصح الإشكال بعد عموم أدلة الصلح.

ولا يقال: أي فرق بين الصلح والبيع حتى يحرم في البيع ويحل في الصلح.

لأنه يقال: الفرق أن لكل أحكامه، واختلاف الآثار يوجب اختلاف أحكام العقود، كما في المتعة والنكاح الدائم، وكذلك في المتعة والزنا والطلاق والترك بغير طلاق، إلى غيرها، فإنها بالإضافة إلى الشرعية عقلائية أيضاً، وقد ذكرنا بعض التفصيل في هذا المبحث في حواشي المكاسب للشيخ (رحمه الله) وفي كتاب الشركة من (الفقه) وغيرهما.

ومما تقدم يعلم أنه لا فرق بين أن يجعل المؤجل معجلاً بإسقاط بعض، أو أن يجعل المؤجل البعيد مؤجلاً قريباً بإسقاط بعض، أو أن يجعل شرط المكان ونحوه كلا شرط بإسقاط بعض، مثلا كان اللازم أن يسلمه في بلده في كربلاء، والآن هما في مكة المكرمة، فيقول له: سلمني ههنا تسعين في المائة، فإن ذلك أيضاً مقتضي القاعدة، والمستفاد من مناط الروايات المتقدمة.

ثم إنه كما يجوز استعجال البعض بإسقاط الباقي، كذلك يجوز استعجال إعطاء القرض بإعطائه شيئاً، وكذلك استعجال البعض بعمل شيء، وتأخير

البعض الآخر، أو استعجال المخالف في قبال الكل، أو المخالف الذي قيمته بعض الدين، مثلا قد يطلب منه ألف بعد شهر فيقول: أعطني بذلك سكراً، أو يقول: أعطني بخمسائة سكراً، فكل ذلك جائز.

لكن في الجواهر: أطلق الأصحاب جوازه بتعجيل البعض بإسقاط الباقي من غير فرق بين المجانس والمخالف، بل ظاهر الجميع كونه بالمجانس على أنه يمكن أن لا يكون إبراءً محضاً، لأن الوضع في مقابلة الأجل، بل يمكن خروجه بذلك عن المجانسة، وإن كان ذلك كله لا يخلو من نظر، انتهى.

ولا يخفى أن بين قوله: (أطلق)، وبين قوله: (ل ظاهر الجميع) شبه تناف.

وكيف كان، فالأصل لزوم كل شرط يقع في القرض، من شرط المكان أو الزمان أو سائر الخصوصيات مما لا يوجب نفعاً، ولذا كان المحكي عن الشهيد في الدروس أنه صرح بلزومه بالنسبة إلى المكان، خلافاً للفاضل فجعله دائراً مدار المصلحة.

وقال في الجواهر: أما الشرط الذي لا يقتضي تأخير القرض، فالمتجه بحسب الضوابط لزومه ووجوب الوفاء به، لعموم «المؤمنون» وغيره مما يدل على وجوب الوفاء بالعقود اللازمة، التي لا ريب في أن عقد القرض منها بعد ما عرفت من أنه ليس لأحدهما فسخه، بحيث يرد العين إلى مالكها، فالأصل لزوم الشرائط فيه، وهل منه شرطية الصحاح بدل المكسرة عند من جوزه، الظاهر لزوم الشرط في عقد القرض، وإن كان تأخير قرض آخر، انتهى.

نعم اختلفوا في شرطية المكسرة بدل الصحاح، فقد قال القواعد: ولو

شرط رد المكسرة عوض الصحيحة أو الأنقص أو تأخير القضاء لغي الشرط وصح القرض، لأنه عليه لا له.

وقال في مفتاح الكرامة: وفاقاً للتذكرة والدروس في الأول، مع التصريح به في التذكرة بأن الأقوى صحته لا لزومه، وللتحرير في الأول والثالث واستشكل به في الثاني أعني رد الأنقص.

أما تعليل القواعد بقوله: بأنه عليه لا له، فقد أورد عليه بأنه لا يرتبط بالدعوى.

وعن جامع المقاصد: إنه أجاب عن الإشكال بأن في ذلك تنبيهاً على أن هذا الشرط كما دل على الرضا بالقرض معه، دل على الرضا به بدينه، بأنه إذا رضي بما عليه رضي بما له بطريق أولى، ويكون الرضا بالقرض واقعاً على وجهين أحدهما مدلول عليه بالمنطوق، والآخر بمفهوم الموافقة، فإذا امتنع أحدهما صح القرض باعتبار الوجه الآخر، انتهى.

أقول: قد عرفت أنه لا يلغو الشرط، لأنه شرط صحيح في ضمن عقد لازم.

أما بناءً على بطلان الشرط فصحة القرض مقتضى القاعدة، لما حقق في محله من أن الشرط الفاسد لا يوجب فساد العقد.

نعم عند من يرى أن فساد الشرط يوجب فساد العقد يستلزم أن يكون هنا كذلك أيضاً، ولا ينفع في رده تعليل العلامة، ولا توجيه جامع المقاصد.

أما إذا لم يكن ذلك على نحو الشرط، كما لو كان على نحو القيد بطل القرض أيضاً، لأن بطلان القيد يسري إلى بطلان المقيد، بلا إشكال ولا خلاف، وقد ظهر بذلك أن قول المسالك أقرب من قول الجواهر، حيث لم يفرق

المسالك بين شرطية الصحاح بدل المكسرة وبين أجل القرض في عدم لزوم الجميع، خلافاً للجواهر حيث فرق بينهما بلزوم شرطية الصحاح وعدم لزوم الأجل، مع أنهما من واد واحد، ولا دليل خاص بالنسبة إلى الأجل حتى يخرج عن عموم «المؤمنون عند شروطهم» إلاّ دعوى الإجماع الذي عرفت ما فيه.

كما أن مما تقدم ظهر وجه النظر في تشقيق صاحب جامع المقاصد، حيث قال: وههنا فائدة، وهي أن الشروط الواقعة في عقد القرض أقسام:

الأول: ما يفسده، وهو اشتراط الزيادة للمقرض بنفس مال القرض لمحض الإحسان.

الثاني: ما يكون لغواً، أو وعداً، وهو الزيادة للمقترض من غير أن يكون للمقرض زيادة.

الثالث: ما يكون مؤكداً، كاشتراط رهن به، فهو صحيح قطعاً.

الرابع: ما يكون زيادة للمقرض، لكن في مال القرض، ففي صحته تردد، والأصح الصحة.

الخامس: ما يكون وعداً محضاً، كما لو أقرضه وشرط له أن يقرضه شيئاً آخر، انتهى.

إذ فيه: إن كل شرط لا يجر نفعاً صحيح ولازم، فشرط الزيادة للمقرض باطل وليس بمبطل على ما تقدم، وشرط الزيادة للمقترض صحيح، وليس بلغو ولا وعد، وشرط الرهن صحيح، وشرط الزيادة للمقرض باطل سواء كان في مال الرهن أو غير مال الرهن، وشرط أن يقرضه شيئاً آخر صحيح ولازم ولا يكون وعداً.

كما أن بذلك يظهر لك وجه النظر في ما عن الدروس من أن اشتراط

الخيار في عقد القرض لغو، إذ فيه أنه عقد لازم فيصح فيه شرط الخيار، بل قول من يقول: بأنه يصح فيه الأجل أيضاً يؤيد صحة الشرط، ولذا رده الجواهر بقوله: ضرورة أن اشتراطه يفيد التسلط على فسخ العقد نفسه بحيث يرجع عين المال إلى مالكه، وهو أمر غير مطالبة المقرض بالقيمة أو المثل.

ومما تقدم يعلم أنه إذا كان هنالك غبن فرضاً، أو عدم رؤية، أو تخلف وصف أو ما أشبه، مما يوجب الخيار في سائر العقود اللازمة لدليل خاص، يجري مناطه في المقام، أو لدليل «لا ضرر» على التقريب الذي ذكره الشيخ المرتضى (رحمه الله) في خيار الغبن، فإنه يأتي هنا أيضاً، لأنه لا خصوصية في القرض حتى تكون طاردة لتلك الخيارات، فليشمل القرض إطلاقات أو مناطات أدلتها.

أما ما ذكره الجواهر بقوله: بل قد يشكل صحة القرض مع اشتراط الأجل الذي قلنا بعدم لزومه إذا كان المقترض قد علق رضاه على تخيل لزوم الأجل ولو جهلاً منه، ضرورة كونه من تلك الشرائط الفاسدة التي يبطل العقد معها باعتبار تعلق الرضا عليها في قول، ففيه مع قطع النظر عن الإشكال السابق، لأن اشتراط الأجل لا بأس به، أنه يرد عليه أن هذا ليس بشرط، بل قيد فتسميته شرطاً غير وجيه، وإذا كان قيداً فقوله (في قول) غير ظاهر الوجه، لأنه ينبغي البطلان على تمام الأقوال كما هو مذهب المتأخرين، حيث يصرحون بالفرق بين الشرط والقيد، وأن فساد القيد يوجب فساد المقيد.

أما فساد الشرط، فلا يوجب فساد المشروط، إذ القيد جزء مقوم وإذا بطل الجزء بطل الكل، بينما الشرط رضى في رضى، ولا يكون الرضى العقدي مقيداً بالرضى الشرطي حتى إذا بطل الرضى الشرطي بطل رضى العقد.

ثم الظاهر أنه إذا مات أحد من المقترض أو المقرض، ورث الشرط

وارثه، لأنه مما تركه الميت، وقد ورد ما تركه الميت من حق فلوارثه، كما ذكرنا تفصيله في كتاب الإرث، في مسألة إرث الحقوق، وقد ذكرنا هناك كيفية الإرث، وأنها قد تكون على كيفية إرث المال، وقد لا تكون على تلك الكيفية، حسب اختلاف الأدلة في مختلف الحقوق.

وكذلك بالنسبة إلى الأرض وقيمة الأبنية بالنسبة إلى الزوجة، وكذلك الحبوة بالنسبة إلى الولد، في ما كان الحق للميت متعلقاً بهذه الأمور الثلاثة، فإنه يرث هذا الحق الزوجة وغير الولد الأكبر على تفصيل ذكرناه هناك، والله سبحانه العالم.

(مسألة ١٢): قال في الشرائع: من كان عليه دين وغاب صاحبه غيبة منقطعة يجب أن ينوي قضاءه، وعلق عليه المسالك بقوله: وجوب نية القضاء ثابت على كل من عليه حق، سواء كان ذو الحق غائباً أم حاضراً لأن ذلك من أحكام الإيمان، كما قالوا في العزم على الواجب في الوقت الموسع، لا لكونه بدلاً عن التعجيل، وإنما ذكر الوجوب مع الغيبة المنقطعة تأكيداً، انتهى.

وفي الجواهر علق على القول الشرائع بقوله: إجماعاً محكياً إن لم يكن محصلاً، ثم استدل عليه بالأصل، وبصحيح زرارة: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل يكون عليه الدين لا يقدر على صاحبه، ولا على ولي له، ولا يدري بأي أرض هو؟ قال: «لا جناح عليه بعد أن يعلم الله من نية الأداء»[1].

أقول: دلالة الرواية والأصل على وجوب نية الأداء كدلالة ما ذكره المسالك من أنه من أحكام الإيمان غير ظاهر، إذ كونه من أحكام الإيمان ناقش فيه الشيخ المرتضى في أول الرسائل، إذ لا يكون واجبان على الشخص بالنسبة إلى الواجبات: واجب العزم وواجب العمل، فإذا لم ينو لم يكن إلاّ التجري كسائر الواجبات، كما إذا نوى عدم الصلاة، أو شرب الخمر، أو عدم الحج، أو الزنا، لكنه ترك المحرم وأتى بالواجب، فهل يقال: إنه فعل حراماً بعدم نية الواجب أو نية عدمه أو نية الحرام؟ وهل يقال: إنه إذا عزم عدم عطاء الدين فعل حرامين، حرام عدم العزم وحرام عدم الأداء، والروايات لا

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١١٠ الباب ٢٢ إن من كان عليه دين لغائب وجب عليه نية القضاء والاجتهاد في طلبه ح١، التهذيب: ج٢ ص٦٠.

دلالة فيها على كثرتها، وإنما المستفاد منها ظاهراً تقبيح الفاعل لا تقبيح الفعل بأن يكون حراماً.

نعم، لا شك في أن الأحوط ما ذكره المشهور، وإن كنت لم أفحص حتى أرى أنه المشهور، وإنما اعتمدنا على كلام الجواهر في دعواه الإجماع، وعلى ذكر جملة من الفقهاء لذلك.

فمن الروايات ما رواه عبد الغفار الجازي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن رجل مات وعليه دين، قال: «إن كان أتى على يديه من غير فساد لم يؤاخذه الله إذا علم من نيته، إلاّ من كان لا يريد أن يؤدي أمانته، فهو بمنزلة السارق، وكذلك الزكاة أيضاً، وكذلك من استحل أن يذهب بمهور النساء»[1].

وعن نضر بن السويد مثله، وقال (عليه السلام): «إن كان أنفقه من غير فساد»، وقال: «إذا علم من نيته الأداء»[2].

وعن ابن فضال، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من استدان ديناً فلم ينو قضاءه كان بمنزلة السارق»[3].

وعن الحسن بن علي، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «من كان عليه دين ينوي قضاءه كان معه من الله حافظان يعينانه على الأداء عن أمانته، فإن قصرت نيته عن الأداء قصر عنه من المعونة بقدر ما قصر من نيته»[4].

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٥ باب ٥ وجوب نية القضاء مع العجز عن القضاء ح١.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٥ باب ٥ وجوب نية القضاء مع العجز عن القضاء ح١.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٦ باب ٥ وجوب نية القضاء مع العجز عن القضاء ح٢، فروع الكافي: ج١ ص٣٥٥.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٦ باب ٥ وجوب نية القضاء مع العجز عن القضاء ح٣، التهذيب: ج٢ ص٥٩.

وعن عمر بن يزيد، قال: أتى رجل أبا عبد الله (عليه السلام) يقتضيه وأنا عنده، فقال له: «ليس عندنا اليوم شيء، ولكنه يأتينا خطر ووسمة فتباع إن شاء الله»، فقال له الرجل: عدني، فقال (عليه السلام): «كيف أعدك وأنا لما لا أرجو أرجى مني لما أرجو»[1].

لكن ربما يقال: بعدم دلالة هذه الرواية، واحتمال أن يكون يقتضي اقتضاء إحسان لا اقتضاء دين، ثم لا دلالة فيها على النية التي هي محل الكلام.

وروى محمد بن علي بن الحسين، بإسناده عن أبي خديجة، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «أيما رجل أتى رجلاً فاستقرض منه مالاً وفي نيته أن لا يؤديه فذلك اللص العادي»[2].

وعن الرضوي (عليه السلام): «روي أن من كان عليه دين ينوي قضاءه ينصب من الله حافظان يعينانه على الأداء، فإن قصرت نيته نقصوا عنه من المعونة بمقدار ما يقصر من نيته»[3].

وقال (عليه السلام) في موضع آخر: «واعلم أن من استدان ديناً ونوى قضاه فهو في أمان الله حتى يقضيه، فإن لم ينو قضاه فهو سارق، فاتق الله وأدّ إلى من له عليك»[4].

وربما يستدل أيضاً بما عن الغوالي، عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «ما يسرني أن لي

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٦ باب ٥ وجوب نية القضاء مع العجز عن القضاء ح٤، التهذيب: ج٢ ص٦٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٦ باب ٥ وجوب نية القضاء مع العجز عن القضاء ح٥، الفقيه: ج٢ ص٦٠.

(٣) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٩ باب ٥ ح١.

(٤) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٩ باب ٥ ح١.

مثل أحد ذهباً أتى علي ليلة وعندي منه دينار إلاّ ديناراً أرصده لدين علي»[١].

وعن إسماعيل بن كثير بن بسام، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «السراق ثلاثة: مانع الزكاة، ومستحل مهور النساء، وكذلك من استدان ديناً ولم ينو قضاءه»[٢].

لكن هذه الروايات ظاهرة في القبح والكراهة إذا أدى، كما أنه كذلك بالنسبة إلى مهور النساء، ويؤيد ذلك الشدة في المهور بما لا يقول به فقيه، مثلا في رواية فضيل بن يسار، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في الرجل يتزوج المرأة ولا يجعل في نفسه أن يعطيها مهرها فهو زنا»[٣].

وفي رواية علي بن فضال، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من أمهر مهراً لا ينوي قضاءه كان بمنزلة السارق»[٤].

إلى غيرها من الروايات، حيث لا يقول فقيه بذلك وبالآثار المترتبة على الزنا والسرقة ونحوهما، وإنما هو تشديد لأجل الأداء، فإذا أدى لم يكن بذلك بأس.

نعم، لا إشكال في قبحه للفاعل، وفي الكراهة قطعاً، أما الحرمة كما ذكره الشرائع وتبعه الشارحان وغيرهما فمحتاج إلى التأمل، ويؤيده لفظ الحب في رواية حمدان بن إبراهيم الهمداني المروية في الفروع، رفعه إلى بعض الصادقين (عليهما السلام) قال: «إني لأحب للرجل أن يكون عليه دين ينوي قضاءه»[٥].

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٩ باب ٥ ح٤.

(٢) الخصال: باب الثلاثة ص١٧١ ح١٩٠.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٥ ص٢١ باب ١١ من أبواب المهور ح١.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٥ ص٢١ باب ١١ من أبواب المهور ح٢.

(٥) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٠ باب ٢ جواز الاستدانة مع الحاجة إليها ح٤، فروع الكافي: ج١ ص٣٥٣.

وبذلك يظهر أن القرض لا يفسد بسبب نية عدم القضاء، أو عدم نية القضاء، كما أن البيع لا يفسد بسبب عدم نية التسليم، أو نية عدم التسليم، وكذلك لا يفسد النكاح بنيتهما.

أما ما ذكره الجواهر بقوله: يستفاد من نصوص السرقة أن عدم نية القضاء حال القرض مفسدة لعقده، فيحرم على المقترض التصرف بالمال حينئذ، فغير ظاهر الوجه، وقد قال بعد ذلك: إنه لم يجده محرراً في كلامهم بل فيها ما ينافيه.

أقول: فمقتضى القاعدة هو ما ينافيه، كما وجده في كلماتهم.

ثم إن الشرائع قال: وأن يعزل ذلك عند وفاته، وعلق عليه المسالك بقوله: أما وجوب العزل عند الوفاة فهو مناسب لتمييز الحق وأبعد عن تصرف الورثة فيه، وربما قيل بوجوب العزل عند اليأس من الوصول إليه وإن لم يحضر الوفاة، وهو أحوط.

أما العزل عند الوفاة فظاهر كلامهم، خصوصاً على ما يظهر عن المختلف، أنه لا خلاف فيه، وإلاّ لأمكن تطرق القول بعدم الوجوب لأصالة البراءة مع عدم النص.

وعن جامع المقاصد: إن ظاهرهم أن وجوب العزل عند الوفاة إجماعي، لكن الظاهر أنه لا إجماع في المسألة، بل عن الرياض أنه بعد أن حكى عن المسالك وجامع المقاصد ما تقدم قال: وهو كما تراه، مع أن في السرائر ادعى إجماع المسلمين على العدم، وهو أقوى للأصل، وإن كان الأول أحوط وأولى، وأحوط منه العزل مطلقاً، فقد حكى في المسالك قولاً واحداً، ولكنه لا يلزم منه انتقال الضمان بالعزل، بل عليه الضمان مع التلف على الإطلاق، لعدم

الدليل على الانتقال.

هذا وإن ناقش في كلام الرياض الجواهر إلاّ أن مقتضى القاعدة ما ذكره الرياض، إذ الأصل عدم وجوب العزل، بل وسيرة المتشرعة على عدم العزل، و لم يحك عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ولا عن علي (عليه السلام) ولا عن غيرهما من الأئمة (عليهم السلام) ممن كان مديوناً العزل عند الوفاة، بل ظاهر الأدلة عدم العزل.

فقد روي الطبرسي، عن ابن عباس قال: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) توفي ودرعه مرهونة عند رجل من اليهود، على ثلاثين صاعاً من شعير، أخذها رزقاً لعياله (1).

وقد تقدم حديث دين أمير المؤمنين (عليه السلام)، إلى غيرهما من الروايات.

فالقول بعدم وجوب العزل هو مقتضى القاعدة.

وأبعد من ذلك ما جعله الجواهر مشعراً لقول الشرائع وغيره، حيث قال: وربما يشعر به خبر هشام بن سالم قال: سأل خطاب الأعور أبا إبراهيم (عليه السلام) وأنا جالس وقال: إنه كان عند أبي أجير يعمل عنده بالأجر ففقدناه وبقي له من أجره شيء، ولا نعرف له وارثاً، قال (عليه السلام): «فاطلبه»، قال: قد طلبناه و لم نجده، فقال (عليه السلام): «مساكين»، حرك يديه، قال: فأعاد عليه، قال: «اطلب واجهد، فإن قدرت عليه وإلا فكسبيل مالك حتى يجيء له طالب، فإن حدث بك حدث فأوص به إن جاء له طالب أن يدفع إليه»(2).

أقول: وقد ذكرنا هذا الخبر، وبعض الأخبار الآخر المفيدة نفس الفائدة في كتاب الارث، ولا دلالة في شيء منها على ما ذكره الشرائع، وأيده الجواهر.

أما قول الجواهر أخيراً: اللهم إلاّ أن يدعى أنه وإن انعزل بالعزل إلاّ أنه مضمون على المديون حتى يصل إلى المالك، لكنه كما ترى محتاج إلى الدليل.

---

(1) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٨ الباب ٢ ح٢.

(2) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١١٠ الباب ٢٢ ح٣، التهذيب: ج٢ ص١٦٦.

نعم، ينبغي الاقتصار فيما خالف الأصل من العزل، على المتيقن من النص والفتوى، وهو في حالة الوفاة.

ففيه نظر واضح، إذ بأي دليل يحصل بالعزل انقطاع الضمان، وانحصار الدين، مع أن مقتضى القاعدة أنه لا يحصل الكلي الذي في الذمة في العين الخارجية بالعزل، سواء كان العزل عند الوفاة، أو قبل ذلك.

قال في الشرائع: ويوصي به ليوصل إلى ربه، أو إلى وارثه إن ثبت موته.

أقول: حيث إن الحق يجب إيصاله إلى أهله، فلا خصوصية في الوصية، بل هي أحد أفراد كيفية الإيصال، سواء أعطاه إلى أمين ليوصله، أو أوصى به وصية إلى ثقة أو نحوه، مما يوثق بأنه طريق مأمون الإيصال، أو يشهد على ذلك أو ما أشبه، فإن هذه الأمور إذا كانت متساوية في كونها طريقاً عرفياً كان على سبيل البدل، وإن كان بعضها طريقاً عرفياً دون بعض، قدم ذلك على الذي ليس بطريق، مثلاً لو علم أن الوصية لا تنفذ، أو علم أن الحاكم الجائر يأخذ ضريبة على ما تركه مما يسبب ضرر صاحب الحق أو ما أشبه، لزم الجنوح إلى فرد مأمون، وما ذكره الفقهاء في هذا الباب غالباً من باب المثال.

قال في الجواهر، عند قول الشرائع المتقدم: عن الصيمري نفي الخلاف فيه، بل في النهاية أوصى به إلى من يثق به، بل في الروضة يجب الوصاية به إلى ثقة، لأنه تسليط على مال الغير، وإن قلنا بجواز الوصاية إلى غيره في الجملة، لكن في الدروس أبدل الوصية بالإشهاد، والنصوص التي قد سمعت بعضها وتسمع الآخر قد تضمنت الأول، اللهم إلاّ أن يحمل على المثال، إذ الظاهر أنه بعد العزل يصير كباقي الأمانات الواجب إظهارها بحيث لا يخشى عليه التلف، انتهى.

وقد ذكرنا في باب الوصية، وكتاب الطهارة في مسائل الأموات، وفي كتاب الإرث بعض ما يرتبط بالمقام.

ومما تقدم يظهر وجود المناقشة في ما ذكره القواعد، قال: ولو غاب الدائن وجب على المديون نية القضاء والعزل عند وفاته والوصية به ليوصل إلى مالكه أو وارثه، ولو جهله اجتهد في طلبه، فإن أيس منه قيل يتصدق به عنه، وعن الشيخ أنه أطلق وجوب العزل، وعن ابن إدريس قال بعدم وجوبه والإشهاد ولو يئس منه تصدق به عنه.

ثم قال الشرائع: ولو لم يعرفه اجتهد في طلبه، ومع اليأس يتصدق به عنه على قول، ومراده قول الشيخ في النهاية ومن تبعه، فإنه قال فيما حكي عنه: ومن وجب عليه دين وغاب عنه صاحبه غيبة لم يقدر عليه معها وجب عليه أن ينوي قضاءه، ويعزل ماله من ملكه، فإن حضرته الوفاة أوصى به إلى من يثق به، فإن مات من عليه الدين سلمه إلى ورثته، فإن لم يعرف له وارثاً اجتهد في طلبه، فإن لم يظفر به تصدق به عنه، وليس عليه شيء، انتهى.

أقول: مقتضى القاعدة أنه إذا يئس عن صاحبه أعطاه لإمام المسلمين، لأنه وارث من لا وارث له، على تقدير العلم بموته وعدم وارث له، أما إذا علم الوارث وجهله ويئس من الوصول إليه فالتصدق، وكذلك إذا لم يعلم موته ويئس من الوصول إليه، فإن هنا أيضاً التصدق على حسب مجهول المالك ونحوه.

وحيث قد ذكرنا تفصيل الكلام حول هذه المسألة في موارد آخر، نكتفي منه بهذا القدر، والله سبحانه العالم.

(مسألة ١٣): قال في الشرائع: الدين لا يتعين ملكاً لصاحبه إلاّ بقبضه.

وقال في الجواهر: أو قبض من يقوم مقامه شرعاً بعد دفع المديون، أو من يقول مقامه، بل الظاهر اعتبار نية كونه عن الدين في الدفع، فلا يجزي الدفع المطلق، فضلاً عن المقصود به غير الدين، كل ذلك لأصلي عدم حصوله بدون ذلك وعدم توقفه على غيره، بعد الإجماع والسيرة القطعية، وما يستفاد من تدبر النصوص، مضافاً إلى صدق تشخص الحق بذلك عرفاً.

أقول: المديون إذا جعل شيئاً مصداقاً لكلي الدين لا يتحقق ذلك إلاّ بقبض الدائن، وذلك لأن تحققه بدون القبض يوجب تصرفاً في تسلط الدائن، فهو خلاف «الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم»، والوكيل حاله حال الدائن، سواء كان وكيلاً قهرياً كالحاكم والولي، أو وكيلاً اختيارياً، لأنه حينئذ ليس خلاف سلطنته، وكذلك الدائن لا يحق له أن يأخذ مال المديون باعتباره ديناً له إلاّ برضاه، وإلاّ كان تصرفاً في سلطة المديون، وحال وكيل المديون حال المديون أيضاً لما تقدم.

نعم، في مورد التقاص القهري لا بأس بذلك، لأن الشارع وهو الولي المطلق أجازه.

وكذلك الأمر يحتاج إلى النية، كما ذكره الجواهر، إذ لو دفع زيد إلى عمرو ديناراً، كان هذا الدينار قابلاً للانطباق على دينه، وقابلاً لأن يكون هدية، أو خمساً أو زكاةً وما أشبه في الموارد الممكنة، إذ لا وجه لتعينه ديناً، كما لا وجه لتعينه خمساً أو زكاة أو هدية أو نحوها، فإنما الأعمال بالنيات، والعرف يرى أنه بدون النية لا يتحقق، وقد سكت عليه الشرع مما يدل على أنه مضاه.

نعم، لا يلزم العلم التفصيلي، بل يكفي العلم الإجمالي، كما إذا أعطاه

دينارين وكان أحدهما دينه، والآخر ملكه الذي جعله أمانة عند الدائن، فإن الدين لا دليل على لزوم كونه مشخصاً، وكذلك في سائر الأماكن، كما إذا أعطاه زيد شاة ليعطيها لعمرو فأعطى لعمرو شاتين و لم يعين أن أيهما شاة الأمانة، بل قال شاة أمانة وشاة لك خمساً أو زكاةً أو وفاءً أو ما أشبه، إذ لا دليل على اعتبار أكثر من ذلك، كما أنه لو أعطي زيداً وعمروا الشاة، وقال: إنها لأحدهما خمساً أو زكاةً أو ديناً أو ما أشبه وقبلا، فإنه يكفي في الوفاء، إذ لا دليل على لزوم التشخيص بالنسبة إلى الدائن، وكذلك إذا علم بأنه مديون لزيد ديناراً إما من باب الدين وأما من باب أمانة إنسان عنده يوصله إلى صاحبه، فأخذه زيد وقبله عن أيهما، فإنه يتحقق ما عليه من دين أو أمانة أو غير ذلك.

والحاصل: إن الإجمال في الدائن، أو في المديون، أو في الدين، لا ينافي وصول الحق إلى صاحبه إذا كان بموازينه.

ثم قال الشرائع: لو جعل الدين مضاربة قبل قبضه لم يصح.

وفي الجواهر: بلا خلاف أجده فيه، بل في ظاهر المختلف وصريح السرائر، وعن ظاهر التبصرة الإجماع عليه، لا لعدم ملكه، وإلاّ لم يجز بيعه مثلاً، بل لعدم تعيينه المعتبر فيها.

ولما رواه الباقر (عليه السلام)، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، في الرجل يكون له مال على رجل يتقاضاه فلا يكون عنده ما يقضيه، فيقول له: هو عندك مضاربة، فقال: «لا يصلح حتى يقبضه منه». المنجبر سنداً ودلالة بما عرفت المتمم بالنسبة للمضاربة به إلى غير المديون بالاتفاق على عدم الفرق بينهما في البطلان، انتهى.

أقول: الرواية رواها المشايخ الثلاثة[1] في غير الاستبصار، عن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، ولعل صاحب الجواهر ظفر برواية مسندة الباقر (عليه السلام) لم نظفر عليها.

وكيف كان، فالرواية كما ذكر مجبورة لوجودها في الكتب الثلاثة، ولما عرفت من الإجماع على طبقها، فالحكم بذلك لا مناص منه من جهة الإجماع والرواية، ولولاهما لأمكن القول بالصحة، لأن مثله عقلائي فيما إذا لم يكن الشارع ردع عنه.

وحيث إن هذه المسألة ذكرناها في الشرح في الأمر الأول من الأمور التي يشترط في المضاربة، حيث قال صاحب العروة: الأول، أن يكون رأس المال عيناً، فلا تصح بالمنفعة ولا بالدين، فلو كان له دين على أحد لم يجز أن يجعله مضاربة إلاّ بعد قبضه، ولو أذن للعامل في قبضه ما لم يجدد العقد بعد القبض. نعم، لو وكله على القبض والإيجاب من طرف المالك والقبول منه بأن يكون موجباً قابلاً صح، وكذا لو كان له على العامل دين لم يصح جعله قراضاً إلاّ أن يوكله في تعيينه، ثم إيقاع العقد بالإيجاب والقبول بتولي الطرفين، انتهى.

لم يكن داع لتفصيل الكلام هنا، بل أصل المسألة لا يرتبط بهذا الباب، ولذا قال في المسالك: هذه المسألة بباب المضاربة أليق، وإنما ذكر هنا لمناسبة ما.

ولو اختلفا في أنه هل وكل المديون في القبض أم لا، فالأصل عدم الوكالة، كما هو واضح.

---

(١) الفروع: ج١ ص٣٩٨، التهذيب: ج٢ ص٦٢ و١٧٠، الفقيه: ج٢ ص٧٥.

ولو اختلفا بعد اتفاقهما في أصل الوكالة في أنه هل كانت الوكالة قبل العقد أو بعد العقد، فالظاهر أن أصالة صحة العقد محكمة على أصالة عدم كون الوكالة قبل العقد، كما في كل أصل صحة يعارض الاستصحاب، فإن أصل الصحة مقدم، كما ذكره الشيخ في المكاسب وغيره في غيره.

وكذلك الأصل الصحة لو اختلفا في أنه هل كان ديناً فجعله قراضاً، أو أنه سلمه مالاً فجعله قراضاً بدون أن يكون ديناً.

إلى غير ذلك من صور الاختلاف الذي يحكم فيها أصل الصحة.

(مسألة ١٤): قال في الشرائع ممزوجاً مع الجواهر: لا خلاف في أن الذمي إذا باع من مثله ما لا يصح للمسلم تملكه كالخمر والخنزير، مع مراعاة شرائط الذمة، كالتستر ونحوه، جاز دفع الثمن لهذه المحرمات إلى المسلم عوضاً عن حق له في ذمة الذمي، بلا خلاف أجده، والإجماع بقسميه عليه، لإقرار شريعتنا له خاصة على ما عنده، ومن هنا لو كان البائع لها مسلماً أو حربياً أو ذمياً متظاهراً، لم يجز قبض أثمانها لفساد البيع، فيبقى المال على ملك صاحبه، فلا يجوز تناوله عن الحق وغيره، بلا خلاف معتد به أجده في شيء من ذلك، انتهى.

أقول: الظاهر أن معاملات الكفار بينهم، فيما لم يمنعها الإسلام بالنسبة إليهم، وإن منعها بالنسبة إلى المسلمين، لا بأس بها، فقد ذكرنا هذه المسألة مكرراً في موارد متعددة متناسبة، من غير فرق بين أن يكون بيعاً أو غير بيع، مثلاً لو أعطى المجوسي لأخته مهراً لزواجه بها، كان هذا المهر بالنسبة لنا حلالاً إذا أعطتنا المجوسية إياه هدية أو معاوضة أو ما أشبه، وكذلك بالنسبة إلى أهل الخلاف، فإنهم إذا باعوا الجري أو المارماهي أو ما أشبه وأعطونا الثمن جاز لنا أخذه، لقاعدة «ألزموهم بما التزموا به»، وكذلك إذا تزوج المخالف أختاً له من الرضاعة فيما كان ذلك جائزاً عندهم حراماً عندنا، فإن المهر أيضاً نتمكن أن نأخذه منها، ويكون لنا حلالاً لقاعدة الإلزام.

أما بالنسبة إلى أصل المسألة فهناك روايات:

مثل الصحيح، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في رجل كان له على رجل دراهم فباع خمراً أو خنازير وهو ينظر إليهم فقضاه، فقال: «لا بأس به، أما للمقتضي

فحلال، وأما للبائع فحرام»[1].

وصحيح زرارة، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في الرجل يكون لي عليه دراهم، فيبيع بها خمراً أو خنزيراً، ثم يقضيني منها، فقال: «لا بأس»، أو قال (عليه السلام): «خذها»[2].

وخبر الخثعمي، سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يكون لنا عليه الدين فيبيع الخمر والخنازير، فقال: «لا بأس به، ليس عليك من ذلك شيء»[3].

وخبر أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، عن الرجل يكون له على الرجل مال فيبيع بين يديه خمراً أو خنازير يأخذ ثمنه، قال: «لا بأس»[4].

وخبر منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): لي على رجل ذمي دراهم فيبيع الخمر والخنزير، وأنا حاضر فيحل لي أخذها، فقال (عليه السلام): «إنما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك»[5].

ثم إنه لا ينبغي الإشكال في عدم صحة أخذ الثمن إذا كان البائع مسلماً غير مستحل.

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١١٦ باب ٢٨ أنه يجوز للمسلم استيفاء دين من الذمي ح١، التهذيب: ج٢ ص٦٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٧١ باب ٦٠ أنه الذمي إذا باع خمراً وخنزيراً جاز للمسلم قبض ثمنه من دينه ونحوه، الفروع: ج١ ص٣٩٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٧١ باب ٦٠ أنه الذمي إذا باع خمراً وخنزيراً جاز للمسلم قبض ثمنه من دين ونحوه ح٤، التهذيب: ج٢ ص١٥٥.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٧٢ باب ٦٠ أنه الذمي إذا باع خمراً وخنزيراً جاز للمسلم قبض ثمنه من دينه ونحوه ح٥، التهذيب: ج٢ ص١٥٥.

(٥) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٧١ الباب ٦٠ ح١، الفروع: ج١ ص٣٩٥.

أما المسلم المستحل كأهل الخلاف بالنسبة إلى النبيذ وما أشبه فلا بأس به لقاعدة الإلزام.

أما المسلم غير المستحل، كالعامة بالنسبة إلى الخمر والخاصة مطلقاً، فلا ينبغي الإشكال في حرمة الثمن، لإطلاق أدلة حرمة أكل ثمن الخمر ولعن آكله.

مثل ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عصيراً فانطلق الغلام فعصر خمراً ثم باعه، قال: «لا يصلح ثمنه»، ثم قال (عليه السلام): «إن رجلاً من ثقيف أهدى إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) راويتين من خمر، فأمر بهما رسول الله (صلى الله عليه وآله) فأهريقتا، فقال: إن الذي حرّم شربها حرّم ثمنها»، ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إن أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن تصدق بثمنها»[1].

وعن زيد بن علي، عن آبائه (عليهم السلام)، قال: «لعن رسول الله (صلى الله عليه وآله) الخمر، وعاصرها، ومعتصرها، وبائعها، ومشتريها، وساقيها، وآكل ثمنها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة إليه»[2].

وعن جابر، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «لعن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في الخمر عشرة: غارسها، وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقيها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبائعها، ومشتريها، وآكل ثمنها»[3].

وعن الحسين بن زيد، عن الصادق (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام) في حديث المناهي: «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) نهى أن يشتري الخمر، وأن يسقي»، وقال: «لعن

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٦٤ الباب ٥٥ ح١، التهذيب: ج٢ ص٥٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٦٤ الباب ٥٥ ح٣.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٦٥ الباب ٥٥ ح٤.

الله الخمر، غارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقيها، وبائعها، ومشتريها، وآكل ثمنها، وحاملها، والمحمولة إليه»[1].

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن ثمن الخمر، فقال: «أهدي إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) رواية خمر بعد ما حرمت الخمر، فأمر بها أن تباع، فلما أن مر به الذي يبيعها ناداه رسول الله (صلى الله عليه وآله) من خلفه: يا صاحب الرواية إن الذي حرم شربها فقد حرم ثمنها، فأمر بها فصبت في الصعيد، فقال (صلى الله عليه وآله): ثمن الخمر ومهر البغي وثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت»[2].

وعن جراح المدائني، قال: قال أبو عبد الله (صلى الله عليه وآله): «من أكل السحت ثمن الخمر، ونهي عن ثمن الكلب»[3].

إلى غيرها من الروايات التي بهذه المضامين.

ولذا حق لصاحب الجواهر أن يستغرب من كلام المحدثين، قال: ومن الغريب ما عن صاحب الكفاية من أن التقييد بما إذا لم يكن البائع مسلماً مناف لإطلاق أخبار كثيرة، والحكم به مشكل إلاّ أن يكون المقصود المنع بالنسبة إلى البائع، وأيده في الحدائق بقوله (عليه السلام): «أما للمقتضي فحلال، وأما للبائع فحرام»، انتهى[4].

إذ الرواية، لا إطلاق فيها، والتقييد إنما جاء من الروايات المتقدمة كما عرفت.

أما روايات التصدق بالثمن، كالرواية السابقة،

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٦٥ الباب ٥٥ ح٥، الفقيه: ج٢ ص١٩٥ و٢١٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٦٥ الباب ٥٥ ح٦، التهذيب: ج٢ ص١٥٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٦٦ الباب ٥٥ ح٧، التهذيب: ج٢ ص١٥٥.

(٤) الوسائل: ج ص الباب ٦٠ ما يكتسب به ح٢.

ورواية أبي أيوب، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل أمر غلامه أن يبيع كرمه عصيراً فباعه خمراً، ثم أتاه بثمنه، فقال: «إن أحب الأشياء إلي أن يتصدق بثمنه»[1].

فاللازم حملها على ما إذا جهل المشتري، وإلاّ المال باق على ملكه، إذ لا رضاية له بأن يكون ثمنه للبائع مجاناً حتى يكون ملكاً للبائع، ولو كان كذلك لم يكن وجه لإعطائه صدقة.

وفي رواية رواها القطب الراوندي، أنه أهدي راوية من خمر إلى النبي (صلى الله عليه وآله)، قال (صلى الله عليه وآله): هي حرام»، قال: أفلا أبيعها وأنتفع بثمنها، فقال (صلى الله عليه وآله): «لعن الله اليهود، انطلقوا إلى ما حرم الله عليهم من شحوم البقر والغنم، فأذابوها وجعلوها أهالة باعوها واشتروا بها ما يأكلون، وإن الخمر حرام وثمنها حرام»[2].

ثم إن الجواهر استدل على اشتراط الاستتار في الذمي، وأن يكون البائع ذمياً لا مطلقاً من سائر الكفار، بأن إطلاق الأدلة أو عمومها قاض بحرمة تناول أثمان هذه المحرمات، وعدم ملكها مطلقاً، فينبغي الاقتصار في الخروج عنها على المتيقن، وهو الأخذ من الذمي المستتر دون المتجاهر، قال: ومنه يعلم الوجه في عدم إلحاق الحربي به، خصوصاً بعد عدم عموم في النصوص السابقة يشمله، بل قد يدعى انسباق خلافه منها، لاعتبار عدم معهودية بيعه في بلا الإسلام، انتهى.

وفيه: إنه لا وجه للتقييد بالذمي بعد إطلاق الأدلة السابقة الشامل للذمي

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٦٤ الباب ٥٥ ح٢، الفروع: ج١ ص٣٩٥.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٥٢ الباب ٤٧ ح٣.

والحربي، والمعاهد والمحايد، ووجود لفظ الذمي في السؤال في رواية لا يوجب التقييد في سائر الروايات، مع وجود قاعدة «ألزموهم بما التزموا به»، وقد ذكرنا في بعض المباحث أن الحربي يملك ويصح نكاحه وغير ذلك، منتهى الأمر إذا ظهر المسلمون عليهم حل لهم أموالهم ونساؤهم وما أشبه بدليل ثانوي، فجعل الأصل الحرمة إلاّ ما خرج خلاف قاعدة الإلزام، والاستتار إنما هو شرط الذمة، لا أنه يوجب بطلان بيع إذا لم يستتر، ولذا لم يقيده بالاستتار الشرائع وغيره، كما لا يخفى على من راجع كلماتهم.

وهل يقال ببطلان عقد المجوسي أخته، أو الذمي محارمه إذا جعل ذلك في مجلس علني، كيف وقد أفتى الفقهاء بصحة إرثهم وما أشبه مما ينافي الاستتار، فاللازم تقييد الاستتار بمورده، وبقدر ما دل الدليل، لا أنه يسري الإجهار إلى بطلان البيع ونحوه.

ويؤيد ذلك ما تقدم في الروايات من اطلاع المسلم عليه، ولذا توقف المحدث البحراني فيه، بل قال: الأقرب عدم اشتراطه. وقول الجواهر أنه في غير محله، غير ظاهر الوجه.

نعم، لو كان مسلم يبيع خمراً أو خنزيراً أو شيئاً محرماً آخر، أو عمله حرام، كعمل الفاجرة وما أشبه، فإذا لم نعلم بأن المال الذي يريد إعطاءه لنا في بيع أو هدية أو ما أشبه من ذلك الحرام، لا بأس بقبوله، لأصالة الحلية، وحمل فعل المسلم على الصحيح، كما قرر في محله، ولا حاجة إلى التحقيق.

كما أن الحال كذلك فيما إذا أعطانا الكافر مالاً، و لم نعلم هل أنه حصله من الحرام في مذهبه كالسرقة أم لا، لما ذكرناه في بعض مباحث (الفقه) من أن أصل الصحة في العمل ليس خاصاً بالمسلم، بل يجري في غير المسلم أيضاً، لإطلاق بعض الأدلة، وللسيرة المستمرة من زمن الرسول (صلى الله عليه وآله) إلى هذا اليوم في تعامل

المسلمين مع الكفار، مع عدم علمهم بصحة أعمالهم حتى عند أنفسهم.

أما إذا أسلم الكافر وعنده خمر أو خنزير، فالمشهور أنه يخرج عن ملكه، لصحيحة ابن أبي نجران، (أو ابن أبي عمير، كما في نسخة)، عن بعض أصحابنا، عن الرضا (عليه السلام) قال: سألته عن نصراني أسلم وعنده خمر وخنازير، وعليه دين، هل يبيع خمره وخنازيره فيقضي دينه، قال (عليه السلام): «لا»[1].

وعن معاوية بن سعيد، عن الرضا (عليه السلام) مثله[2].

خلافاً للمحكي عن نهاية الشيخ، فقال: تولى بيعها له غيره، لخبر يونس، في مجوسي باع خمراً أو خنازير إلى أجل مسمى ثم أسلم قبل أن يحل المال، قال (عليه السلام): «له دراهمه»، وقال: أسلم رجل وله خمر أو خنازير ثم مات وهي في ملكه وعليه دين، قال: «يبيع له ديانه، أو ولي له غير مسلم خمره وخنازيره ويقضي دينه، ولو سأله أن يبيعه وهو حي لا يمسكه»[3].

لكن هذا الحديث حيث إنه مخالف للقاعدة، وهو مجهول نسبته إلى الإمام وإن كان مروياً في الكافي، لا يمكن العمل به في قبال المشهور، ولذا قال الجواهر: وهو مع كونه مقطوعاً، وفي سنده جهالة يمكن حمله على أن له ورثة كفاراً يبيعون ذلك ويقضون ديونه، فلا يخرج به عما دل على المسلم لا يملك ذلك، ولا يجوز بيعه مباشرة ولا تسبيباً كما هو واضح، انتهى.

أما بالنسبة إلى القطعة الأولى من الرواية، فهي حسب مقتضى القاعدة،

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٦٧ الباب ٥٧ ح١، الفروع: ج١ ص٣٩٥ و٣٩٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٦٧ الباب ٥٧ ح١، الفروع: ج١ ص٣٩٥ و٣٩٤.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٦٧ الباب ٥٧ ح٢، التهذيب: ج٢ ص١٥٥.

لأن ذمة المشتري للخمر والخنزير صارت مديونة بالمال، فهو يطلب منه مالا.

أما بالنسبة إلى بيعه وما أشبه، فقد انقضى في حال كفره، فلا يسبب إسلامه إسقاط حقه عن ذمة الكافر أو المسلم الذي أسلم هو أيضاً، وكذلك الحال في أمثاله، كما إذا تزوج المجوسي بأخته بمهر ثم أسلما، فإن العقد يبطل، لكن المهر ثابت، لأن الدخول كان محترماً في دينهم، وسبب ذلك بضميمة العقد المهر المسمى في ذمة الزوج، فلها مطالبته بمهرها، وهكذا بالنسبة إلى الربا وغيره من الأموال التي تتعلق بالذمم في حال كون ذلك في حال الكفر، وقد كان ذلك صحيحاً عندهم.

وهكذا الحال، إذا استبصر المخالف وهو يطلب مالاً، ولا يصح ذلك المال في حال الاستبصار، وإن كان صحيحاً في حال غير الاستبصار، فإنه يطلب منه ذلك المال، وإن فرض استبصارهما معاً.

وإذا باع مسلم من ذمي خمراً أو خنزيراً، كان فعله حراماً لما عرفت، ولخصوص رواية القطب كما تقدمت، ولم يملك المسلم الثمن، وإن أعطاه الذمي إياه فاللازم عليه أن يرجعه إليه.

واذا رأينا في بلاد الإسلام من باع الخمر أو الخنزير، ولم نعلم هل أنه مسلم حتى لا نأخذ الثمن منه، أو أنه كافر حتى يصح لنا الأخذ، فالظاهر أن اللازم فرضه مسلماً، لأنه الأصل في بلاد الإسلام، كما ذكروا ذلك في باب اللقطة، وفي باب الميت، وفي باب الصبي الملتقط، وغير ذلك.

أما إذا كان ذلك في بلاد الكفر كلندن مثلاً في الحال الحاضر، فلا بأس، لأن الأصل فيه الكفر، فيشمله أدلة أخذ الثمن من الكافر.

ولو انعكس بأن باع الكافر الخمر لمسلم، فالظاهر صحة البيع بالنسبة

إلى الكافر في أخذنا الثمن منه، وإن كان حراماً بالنسبة إلى المسلم الذي هو طرفه، ولذا أشكل في الجواهر على قول التذكرة، قال: بل قد يقال: إنه ينبغي الاقتصار في الذمي أيضاً على ما إذا باع من مثله. أما إذا باع الخمر من مسلم أو حربي يحرم تناول الثمن منه، ومن هنا قيده بذلك في التذكرة، ولعله مراد من أطلق كالمصنف وغيره للأصل المتقدم، اللهم أن يقال: إن إقراره على مذهبه يقتضي جواز تناوله منه أيضاً بعد أن كان مذهبه الجواز، والحرمة على المسلم والحربي، بل الفساد بالنسبة إليهما لا ينافي ذلك، إذ هو حكم آخر، ضرورة تحقق الفساد واقعاً حتى في بيعه من مثله، لإطلاق ما دل على أن ثمن الخمر سحت الشامل للجميع، وجواز التناول منه لا ينافي كونه كذلك بالنسبة إليه، كما أومأ إليه خبر الصادق (عليه السلام) بقوله: «إنه للمقتضي حلال، وعليه حرام»، وهو جيد جداً، بل له مؤيدات كثيرة تظهر بأدنى تأمل، انتهى.

أقول: لكنك قد عرفت أن جعل الحربي كالمسلم، غير ظاهر الوجه، بل الحربي كالذمي في هذا الأمر.

أما إذا اقترض ذمي من ذمي خمراً ثم أسلما، فالظاهر سقوط الخمر عن ذمة ذلك المديون، لأن هذا الإنسان طالب منه خمراً، والخمر لا يملكها المسلم. أما احتمال أن تنتقل إلى القيمة، فلا وجه له، وإن قال به بعض، ولذا كان المحكي من جزم الفاضل والمحقق الثاني السقوط، وإن كان الدروس ذهب إلى أن الأقرب لزوم القيمة بإسلام الغريم، وفيه نظر.

ولذا قال في الجواهر: إنه مناف للأصل وغيره.

ولا فرق في ذلك بين المثلي والقيمي كالخنزير عند المشهور الذين يجعلونه قيمياً، إذ القيمي أيضاً

يبقي في الذمة إلى أن ينتقل إلى القيمة، فإذا سقط عن الذمة، فلا وجه للانتقال إلى القيمة.

ومنه يظهر وجه النظر في قول الجواهر: أما إذا اقترض خنزيراً فالقيمة لازمة له مطلقاً، إلاّ إذا قلنا بأنه يضمن بمثله، فيأتي فيه حينئذ ما تقدم في الخمر.

إذ يرد عليه أنه إذا قلنا بالضمان بالقيمة لم تكن القيمة في وقت الضمان، وإنما القيمة في وقت الأداء، وعليه في الذمة هو الخنزير، فإذا أسلم فقد سقط عن الذمة، ولا ينتقل إلى القيمة.

وكيف كان، فمما يؤيد ما ذكرناه من مقتضى القاعدة في أنه إذا طلب منه مالاً في حال كفره، ولو كان المال مما هو حرام في مذهب الإسلام، ثم أسلما صح له المطالبة وكانت ذمته مشغولة، ما رواه عبد الله بن جعفر، في قرب الإسناد، عن عبد الله بن الحسن، عن جده علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام)، قال: سألته عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمراً أو خنزيراً إلى أجل فأسلما قبل أن يقبضا الثمن، هل يحل له ثمنه بعد الإسلام، قال (عليه السلام): «إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه»[1].

وعن علي بن جعفر روايته في كتابه أيضاً.

ومن ذلك يعلم، أنه إذا نكح المسلم أخته المجوسية حراماً عند المسلم، وحلالاً عند المجوسية، طلبت المجوسية المهر منه ولو بعد الإسلام.

أما إذا انعكس بأن نكح المجوسي أخته المسلمة حلالاً عنده، وحراماً

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص١٧٢ الباب ٦١ ح١.

عندها لم تطلب منه شيء، لا قبل إسلام المجوسي ولا بعده، لأن المهر حرام بالنسبة لها.

وهكذا في سائر الفروع المشابهة لذلك.

وكيف كان، فقد ظهر مما تقدم وجه النظر في قول المسالك: التقييد بالذمي في كلام الشرائع لإخراج الحربي، إذ لا يجوز أخذ ثمن ذلك منه، لعدم إقرار الشريعة له على ذلك، ولابد من تقييد الذمي بكونه مستتراً في بيع ذلك، كما هو مقتضى إقرار الشريعة، ولو تظاهر به لم يجز، انتهى.

ثم إذا دخل المجوسي بأخته المسلمة جاهلة حرمة النكاح، كان لها عليه مهر المثل.

(مسألة ١٥): قال في الشرائع ممزوجاً مع الجواهر: إذا كان لاثنين فصاعداً مال في ذمة أو ذمم، ثم تقاسما بما في الذمة أو الذمم، بأن تراضيا على أن ما في ذمة زيد لأحدهما، وما في ذمة عمرو لآخر، لم يصح عند المشهور، نقلاً وتحصيلاً، بل عن الشيخ وابن حمزة الإجماع عليه، وحينئذ فكل ما يحصل من أحدهما لهما معاً، وما يتوى منهما.

أقول: مقتضى القاعدة لو لا النص الخاص المؤيد بالشهرة المحققة والإجماع المدعى الصحة، لأن الحق لا يعدوهما، فإذا تراضيا فلا وجه لعدم الصحة.

نعم في المقام نصوص خاصة تدل على ما ذكروه:

مثل صحيحة سليمان بن خالد، سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، عن رجلين كان لهما مال بأيديهما، ومنه متفرق عنهما، فاقتسما بالسوية ما كان بأيديهما وما كان غائباً عنهما، فهلك نصيب أحدهما مما كان غائباً، واستوفى الآخر، عليه أن يرد على صاحبه، قال (عليه السلام): «نعم، ما يذهب بماله»[1].

وموثق ابن سنان، سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، عن رجلين بينهما مال، منه دين ومنه عين، فاقتسما العين والدين، فتوى الذي كان لأحدهما من الدين أو بعضه، وخرج الذي للآخر، أيرد على صاحبه، قال (عليه السلام): «نعم ما يذهب بماله»[2].

ومرسل أبي حمزة، قال: سئل أبو جعفر (عليه السلام) عن رجلين بينهما مال، منه بأيديهما ومنه غائب، فاقتسما الذي بأيديهما، وأحال كل واحد منهما بنصيبه

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١١٦ باب أنه إذا كان لاثنين ديون فاقتسمامها فما حصل وما ذهب عليها ح١، التهذيب: ج٢ ص٦٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٨٠ الباب ٦ ح٢، التهذيب: ج٢ ص١٦٨.

من الغائب، فاقتضى أحدهما و لم يقتض الآخر، قال: «ما اقتضى أحدهما فهو بينهما، ما ذهب بماله»(١).

وعن جعفر، عن أبيه، عن علي (عليهم السلام) مثله، إلاّ أنه قال: «ما اقتضى أحدهما فهو بينهما، وما يذهب بينهما»(٢).

وعن محمد بن مسلم، عن أحدهما (عليهما السلام) نحوه(٣).

وعن معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، وذكر مثله(٤).

وعن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجلين بينهما مال، منه دين ومنه عين، فاقتسما العين والدين، فتوى الذي كان لأحدهما من الدين أو بعضه، وخرج الذي للآخر، أيرد على صاحبه، قال (عليه السلام): «نعم، ما يذهب بماله»(٥).

وعن دعائم الإسلام، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، أنه قال في الشريكين إذا افترقا واقتسما ما في أيديهما وبقي الدين والغائب فتراضيا أن صار لكل واحد حصة في شيء منه، فهلكت بعضه قبل أن يصل، قال: «ما هلك فهو عليهما معاً، ولا يجوز قسمة الدين»(٦).

وقد أرسل في المسالك وغيره المسألة إرسال المسلّمات، قال: قسمة ما في الذمم غير صحيحة، وعبر الشرائع عن البطلان بلازمه، وهو كون الحاصل لهما والذاهب عليهما، إلى آخر كلامه.

ولذا استغرب في الجواهر كلام الأردبيلي قائلاً: فمن الغريب ما عن الأردبيلي

---

(١) المصدر: ج١٣ ص١٨٠ الباب ٦ و٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٧٩ الباب ٦ ح١، التهذيب: ج٢ ص١٦٨ ح٢

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٧٩ الباب ٦ ح١، التهذيب: ج٢ ص١٦٨ ح٢

(٤) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٧٩ الباب ٦ ح١، التهذيب: ج٢ ص١٦٨ ح٢

(٥) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٧٩ الباب ٦ ح١، التهذيب: ج٢ ص١٦٨ ح٢

(٦) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٣ الباب ٢٥ ح١.

من اختصاره على خبر الرياض للمشهور، ثم قال: والشهرة ليست بحجة، وابن إدريس مخالف، إلى آخر كلامه.

أقول: ابن إدريس ظاهره الخلاف، بل فوق ذلك ادعى عدم موافق للشيخ في كلامه قائلا: الذي يتقضيه أصول مذهبنا أن لكل واحد من الشريكين على المديون قدراً مخصوصاً، وحقاً غير حق شريكه، وله هبة الغريم وابراؤه منه، فمتى أبرأه أحدهما من حقه برأ من حقه فقط، وبقي حق الآخر لم يبرأ منه، بلا خلاف، واذا استوفاه وتقاضاه منه لم يشارك شريكه الذي ذهب أو أبرأ أو صالح منه على شيء، بلا خلاف. فلو كان شريكه بعد في المال الذي في ذمة الغريم، لكان في هذه الصور كلها يشارك من لم يهب و لم يبرأ فيما يستوفيه منه ويقبضه.

إلى أن قال: و لم يذهب إلى ذلك سوى شيخنا أبي جعفر الطوسي في نهايته، ومن قلده وتابعه، بل شيخنا المفيد محمد بن محمد بن النعمان لم يذكر ذلك في كتاب له ولا تفسير، وكذلك السيد المرتضى، ولا تعرض للمسألة ولا وضعها أحد من المصنفين، وإنما ذكر ذلك شيخنا في نهايته من طريق أخبار الآحاد، ورد بذلك ثلاثة أخبار أحدهما مرسل، وعند من يعمل بأخبار الآحاد لا يعول عليه، إلى آخر كلامه.

أقول: تنظير ابن إدريس غير تام، ولو فرض تمامية القياس كان اللازم الخروج منه بسبب الأدلة الخاصة التي عرفتها، ولذا قال في محكي المختلف: إن الاعتبار يقضي بذلك، فإنه بعد أن حكى القولين قال: وقول الشيخ ليس بعيداً من الصواب، وقياس ابن إدريس القبض على الهبة والإبراء غلط، لأن ذلك إسقاط للحق بالكلية، فينتفي حق الشريك ضرورة.

أما في صورة القبض فليس كذلك، إذ المال مشترك، فإذا دفع إلى أحدهما فإنما دفع عما في ذمته، والدفع إنما هو للمال المشترك فلا يختص به القابض، إلى آخر كلامه.

وكيف كان، فمقتضى القاعدة هو صحة إيقاع جميع أنحاء المعاملات على حصة كل واحد منهما، من صلح وحوالة وكفالة وضمان وإبراء وبيع وغير ذلك، إلاّ ما ذكر في النص من التقسيم.

وعليه فيحمل خبر علي بن جعفر (عليه السلام)، عن أخيه (عليه السلام)، المروي عن قرب الإسناد: سألته عن رجلين اشتركا في سلم، أيصلح لهما أن يقتسما قبل أن يقبضا، قال (عليه السلام): «لا بأس»[1]. على إرادة بيان الجواز، أو بعض المحامل الآخر، حيث إنه لا يتمكن من مقاومة الأخبار السابقة، ولا يمكن أن يقال: إنه أخص من تلك الأخبار، لأن الخصوصية لا قوة لها في تقييد إطلاق الأخبار السابقة.

ومما ذكر من القاعدة يظهر وجه النظر في تحقيق صاحب الجواهر، حيث قال: التحقيق مع قطع النظر عن النصوص عدم تعين ما قبضه أحدهما لأحدهما، بل هو على ملك الدافع، لأن المشترك بينهما كلي إلاّ أن يتعين بقبضهما معاً، ضرورة تلازم كل منهما بالقبض على ملك الآخر، فليس لكل منهما نصف مستقل عن الآخر، وإلاّ لاتجه كلام ابن إدريس، انتهى.

إذ قد عرفت أن مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن النصوص قبول

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١١٦ باب ٢٩ أنه إذا كان لاثنين ديون فاقتسماها فما حصل لهما وما ذهب عليهما ح٢، قرب الإسناد: ص١١٣.

التقسيم فما يقبضه أحدهما يكون له، إذ الحق لا يعدو الثلاثة، والمفروض اتفاقهم على ذلك.

أما بعد ورود النص فالحكم هو ما تقدم.

ولو تشاحوا بأن قال كل واحد: إني لا أرضى أن تأخذ أنت نصيبي، ولا أن يأخذ ثالث، وإني لا استعد أن آخذ نصيبك أيضاً، كان مقتضى القاعدة أن يوكل الحاكم أحدهما أو الثالث أو نفس المديون في جعل الحق لهذا أو لهذا، والظاهر أن جعل الحاكم أحدهما لقبض الحق لنفسه ولشريكه أولى من جعل ثالث، لأن جعل الثالث تسليط في حق الاثنين، بينما جعل أحدهما تسليط في حق الآخر فقط، والضرورة تقدر بقدرها.

ومنه يعلم وجه النظر في إطلاق جواهر، حيث قال: لو تشاحا في توكيل أحدهما عن الآخر في القبض، ولا أمكن قبضهما معاً، أقام الحاكم مقامهما شخصاً آخر، أو كفى التخلية لهما، أو غير ذلك.

وقد ظهر مما تقدم صحة الحوالة والوكالة والصلح والضمان وغيرها بالنسبة إلى كل واحد منهما، وحكي عن الشهيد في الحواشي المنسوبة إليه توقف الفاضل في التذكرة في الحوالة، وعن جامع المقاصد التردد في صحة الصلح، وكلاهما غير ظاهر الوجه.

قال في الجواهر: ولو كان الدين المشترك في ذمة واحدة وأراد أحدهما الاختصاص بحصته من غير إشكال، صالح المديون عنها بما يدفعه إليه من مقدارها، أو وهبها له لعوضها، أو أحال بها لدين عليه أو نحو ذلك، انتهى.

ووجه الجميع واضح.

وقال في المسالك: والحيلة في تصحيح ذلك، أن يحيل كل منهما صاحبه بحصته التي يريد إعطاءها صاحبه ويقبل الآخر، بناءً على صحة الحوالة ممن ليس في ذمته دين.

ولو فرض سبق دين عليه، فلا إشكال في الصحة، ولو اصطلحا على ما في الذمم بعضاً ببعض، فقد قرب في الدروس صحته، وهو حسن، بناءً عي أصالته.

أقول: أما الشق الأول، فلأهم اختلفوا في صحة الحوالة من البريء.

وأما الثاني، فلأنا لو قلنا إن الصلح ليس أصلاً برأسه، وإنما هو تابع للمعاملة التي يفيد الصلح فائدها، يكون الصلح حينئذ بمترلة التقسيم، فحيث لم يصح التقسيم لم يصح الصلح، وقد ذكرنا في كتاب الصلح جعل غير أحد من الفقهاء الصلح أصلاً برأسه.

ثم إذا كانا كافرين ممن يصح عندهم تقسيم ما في الذمة أو الذمم، لا بأس بذلك، لقاعدة الإلزام، كما أنه إذا كان أحدهما مسلماً والآخر كافراً، يصح عند الكافر التقسيم، فالظاهر صحة التقسيم، سواء وقع من المسلم أو من الكافر، لصدق قاعدة الإلزام على كليهما، المسلم يلزم الكافر بما التزم به، سواء وقع التقسيم من المسلم أو من الكافر، وليس المقام مما لا يصح للمسلم بدليل خارجي، مثل ما إذا كان للمسلم أخت مجوسية حيث لا يصح له زواجها لقانون إلزامها بما التزمت به، حيث إن ذلك بدليل خارج، وإلاّ ففي كل مورد يكون الطرف كافراً يصح إلزامه بما التزم به، إلاّ فيما خرج، كما تقدم في المسألة السابقة من عدم صحة بيعه خمراً أو خترير اً، وإن كان الكافر يعتقد بصحة البيع،

إلا أن المسلم يحرم عليه ذلك، إلى غير ذلك من الأمثلة الخارجة عن عموم قاعدة الإلزام.

ومنه علم حال المخالف في هذه المسألة، فإنه كحاله في سائر المسائل، مما تشمله قاعدة الإلزام.

والظاهر أنه إذا قسما وهما كافران، ثم أسلما بقيا على التقسيم، كما إذا مثلاً جعلا كل ما يعطيه المديون في الشهر الأول لزيد، وكلما يعطيه في الشهر الثاني لعمرو، إذ بعد تقسيمهما وصحة تقسيمهما إذا أسلما، يكون الدين كما قسما، لا كما كان قبل التقسيم.

أما بالنسبة إلى المديون، فلا يفرق الحال أن يكون مسلماً أو كافراً، في المسائل المذكورة.

(مسألة ١٦): قال في الشرائع: إذا باع الدين بأقل منه، لم يلزم المدين أن يدفع إلى المشتري أكثر مما بذله، على رواية.

وقال في القواعد: ويصح بيع الدين على من هو عليه وعلى غيره، فيجب على المديون دفع الجميع إلى المشتري، وإن كان الثمن أقل، على رأي.

قال في مفتاح الكرامة: هذا رأي المتأخرين، كما في الدروس والمهذب البارع، وهو المشهور كما في مجمع البرهان، وعليه الأكثر كما في الإيضاح وجامع المقاصد، وهو الموافق للقوانين كما قاله جماعة، وفي غاية المرام أنه لا خلاف في جواز بيع الدين بأقل من قيمته مع علم البائع بالقيمة، انتهى.

وهو خيرة السرائر إذا صح البيع، والتحرير والتذكرة والإرشاد والمختلف والإيضاح وشرح الإرشاد وفخر الإسلام والتنقيح والمقتصر وغاية المرام وجامع المقاصد والمسالك والروضة ومجمع البرهان والكفاية.

وقال الشيخ في النهاية: من باع الدين بأقل مما له على المدين لم يلزم المديون أكثر مما يلزم المشتري من المال، وحكى ذلك عن القاضي، وقد مال إليه على الظاهر المحقق في الشرائع والشهيد في اللمعة وغاية المراد وصاحب إيضاح النافع، وفي الدروس لا معارض للخبر، وتردد في النافع كما هو ظاهر تلميذه في شرحه.

أقول: مقتضى القاعدة الذهاب إلى ما ذهب إليه الشيخ، فإنه وإن كان خلاف الأصل، إلاّ أن المستند وهو روايتان مرويتان كل واحدة منهما في الكافي والتهذيب لا بأس بالاستناد إليه، بعد أن ذكرنا مكرراً: إن روايات الكافي يمكن العمل بها، وإن كان في طريقها ضعف، لضمان صاحب الكافي.

فعن محمد بن الفضيل، عن ابن حمزة، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل كان له على رجل دين فجاءه رجل فاشتراه منه بعرض ثم انطلق إلى الذي عليه الدين فقال: أعطني ما لفلان عليك فإني قد اشتريته منه، كيف يكون القضاء في ذلك، فقال أبو جعفر (عليه السلام): «يرد الرجل الذي عليه الدين ماله الذي اشتراه به من الرجل الذي له الدين»[1].

وروى محمد بن الفضيل، قال: قلت للرضا (عليه السلام): رجل اشترى ديناً على رجل، ثم ذهب إلى صاحب الدين فقال له: ادفع إلي ما لفلان عليك فقد اشتريته منه، قال: «يدفع إليه قيمة ما دفع إلى صاحب الدين وبرأ الذي عليه المال من جميع ما بقي عليه»[2].

روى الأولى الشيخ، عن أحمد بن محمد بن عيسى. والثانية عن محمد بن أحمد، ودلالتهما ظاهرة، والمناقشة في الدلالة لا يوجب رفع الظهور.

وبذلك يظهر أن تضعيف الروايتين لعمل المشهور على خلافهما، أو بضعف السند، أو بضعف الدلالة، غير ظاهر الوجه، كما أن تضعيفهما بسبب معارضتهما لعموم الكتاب والسنة أيضاً كذلك، بعد كونهما أخص.

ومنه يعرف ضعف ما في المسالك، قال: والمستند ضعيف مخالف لأصول المذهب، ولعموم الأدلة وإطلاقها، بل الكتاب والسنة، وربما حملتا على الضمان مجازاً، لأنه معاوضة تشبه البيع، أو على فساد البيع، فيكون

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٩٩ باب ١٥ عدم جواز بيع الدين بالدين ح٢، التهذيب: ج٢ ص٦٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٠ باب عدم جواز بيع الدين بالدين ح٣، التهذيب: ج٢ ص٦١.

دفع ذلك الأقل مأذوناً فيه من البائع في مقابلة ما دفع، ويبقى الباقي لمالكه، والأقوى أنه مع صحة البيع يلزمه دفع الجميع، ولابد من رعاية السلامة من الربا، ورعاية شروط البيع لو كان أثماناً، ولو وقع ذلك بصيغة الصلح صح أيضاً، وسلم من اعتبار الصرف والربا على الأقوى فيهما، لدخول الربا في كل معاوضة، عملاً بإطلاق الآية واختصاص الصرف بالبيع، ومنع ابن إدريس من بيع الدين على غير من هو عليه مطلقاً وهو ضعيف، انتهى كلام المسالك.

وأنت ترى أنه ضعف الخبرين تارة من جهة السند، وأخرى من جهة الدلالة، وكلاهما منظور فيه.

أما قوله: ولابد من رعاية السلامة من الربا، ورعاية شروط الصرف لو كان أثماناً، فقد أشار بذلك إلى ردّ ابن إدريس، حيث أشكل على الشيخ بأنه كيف يقول بذلك مع لزوم هذين المحذورين، قال: إن الشيخ كيف يقول بذلك إذا كان الدين ذهباً، فكيف يجوز أن يبيعه بذهب أقل منه، وإن كان فضة كيف يجوز أن يبيعه بفضة أقل منه، وإن كان ذهباً فباعه بفضة، أو فضة فباعه بذهب كيف يجوز انفصالهما عن مجلس البيع إلاّ أن يتقابضا، ولذا ردّه المختلف بأن الشيخ لم يحصر هو ولا غيره الدين في النقود، بل يجوز أن يكون ذهباً وفضةً وغيرهما من الأقمشة والأتعة، ثم لم يحصر بيع الدين بالنقود، ولا أوجب أن يكون الثمن من الذهب أو الفضة حتى يتعجب من ذلك ابن إدريس.

وبذلك يظهر أيضاً ضعف ما ذكره الجواهر من المحمل للروايتين، بحملهما على الشراء للمديون نفسه ولو بصيغة الصلح، بإذن من المديون أو بإجازة لاحقة تكون من الصلح حقيقة، إذا فرض كون العوض من الجنس.

وقال في رد ابن إدريس: إن إطلاق الشيخ متزل على إحراز شرايط البيع

وليس في قوله أقل شهادة على ذلك، إذ يمكن فرضه في المتجانسين في غير الربويين بعد تسليم عدم صدق الأقل بالنسبة إلى قيمة المدفوع، انتهى.

ثم إن الإيضاح ذكر في محكي كلامه: إنه لو كان على الدين رهن انتقل إلى المشتري، تبعاً للدين.

كما أن في مفتاح الكرامة قال: ولو كان الثمن مساوياً أو أزيد، كأن يكون الدين مائة، فيبيعه بثوب مساو للمائة أو زائداً عليها قيمة، صح إجماعاً.

كما في شرح الإرشاد وحواشي الكتاب.

أما ما ذكره القواعد في أول كلامه من صحة بيع الدين على من هو عليه وعلى غيره، فقد تقدم الكلام فيه في باب السلم، ولذا لا حاجة إلى تكراره، والله سبحانه العالم.

(مسألة ١٧): عنون الوسائل الباب بأنه يكره لمن يتقاضى الدين المبالغة في الاستقضاء، ويستحب له إطالة الجلوس ولزوم السكوت، وذلك لأن شدة الاستقضاء والعنف لا يليق بالمؤمن، فمن علامة المؤمن لين الكلام، كما قاله الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) لعلي (عليه السلام)، فيما نظمه الشاعر بقوله:

مكارم الأخلاق في ثلاثة منحصرة

لين الكلام والسخا والعفو عند المقدرة

نعم إذا كان مماطلاً جاز له شدة الكلام، لأنه مانع عن الحق، والمانع عن الحق يتخاشن معه.

فقد قال علي (عليه السلام): «أمرنا رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن نلاقي أهل المعاصي بوجوه مكفهرة»[1].

وهذا أهل معصية كما تقدم في بعض الأحاديث: أنه يحل عقوبته وعرضه.

أما الروايات الواردة في المقام:

فعن حماد بن عثمان قال: دخل رجل على أبي عبد الله (عليه السلام) فشكى إليه رجلا من أصحابه، فلم يلبث أن جاء المشكو، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «ما لفلان يشكوك»، فقال: يشكوني أني استقضيت منه حقي، قال: فجلس أبو عبد الله (عليه السلام) مغضباً، ثم قال: «كأنك إذا استقضيت حقك لم تسيء، أرايت ما حكى الله عز وجل فقال: ﴿ويخافون سوء الحساب﴾، أترى أنهم خافوا الله أن يجور عليهم، لا والله ما خافوا إلاّ الاستقضاء، فسماه الله عز وجل سوء الحساب، فمن استقضى فقد أساء»[2].

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٤١٣ الباب ٦ ح١، إلاّ أن في الوسائل (نلقي) بدل (أن نلاقي).

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٠ باب ١٦ إنه يكره لمن يتقاضى الدين المبالغة في الاستقضاء ح١، التهذيب: ج٢ ص٦٢.

وعن محمد بن يحيي، رفعه إلى أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رجل: إن لي على بعض الحسينين مالا، وقد أعياني أخذه، وقد جرى بيني وبينه كلام ولا آمن أن يجري بيني وبينه في ذلك ملازماً لا يحمد، قال أبو عبد الله (عليه السلام): «ليس هذا طريق التقاضي، ولكن إذا أتيته أطل الجلوس وألزم السكوت»، قال الرجل: فما فعلت ذلك إلاّ يسيراً حتى أخذت مالي[1].

وعن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، أنه قال لرجل: «يا فلان مالك ولأخيك»، قال: جعلت فداك، كان لي عليه شيء فاستقضيت عليه حقي، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿يخافون سوء الحساب﴾ أترأهم خافوا أن يحيف عليهم أو يظلمهم، ولكنهم خافوا الاستتقضاء والمداقة»[2].

وعن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في قوله: ﴿يخافون سوء الحساب﴾ قال: «الاستقضاء والمداقة»، وقال: «تحسب عليهم السيئات ولا تحسب لهم الحسنات»[3].

وعن الآمدي في الغرر، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، أنه قال: «خير الإخوان من لم يكن على إخوانه مستقضياً»[4].

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٠ باب ١٦ أنه يكره لمن يتقاضى الدين المبالغة في الاستقضاء ح٢، التهذيب: ج٢ ص٦٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠١ باب ١٦ أنه يكره لمن يتقاضي الدين المبالغة في الاستقضاء ح٣، معاني الأخبار: ص٧٢.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠١ باب ١٦ أنه يكره لمن يتقاضي الدين المبالغة في الاستقضاء ح٤، تفسير النحاشي: ج٢ ص٢١٠.

(٤) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ١٦ ح٢.

أقول: هذه الرواية أعم مما نحن فيه كما هو ظاهر.

ثم إنه كما يكره المبالغة في التقاضي والاستقضاء، يستحب إرضاء الغريم إما بالإعطاء إن أمكن أو رده رداً جميلاً مع التعذر[1].

فقد روي الصدوق في الفقيه، قال: قال النبي (صلى الله عليه وآله): «ليس من غريم ينطلق من عند غريمه راضياً إلاّ صلت عليه دواب الأرض ونون البحر، وليس من غريم ينطلق من عند صاحبه غضبان هو ملي إلاّ كتب الله عز وجل بكل يوم يحبسه وليلة ظلماً».

وعن الجعفريات، بإسناده عن علي (عليه السلام): «إن يهودياً يقال له (كذا) كان له على رسول الله (صلى الله عليه وآله) دنانير، فتقاضى النبي (صلى الله عليه وآله)، فقال: يا يهودي ما عندي ما أعطيك، فقال: إني لا أفارقك يا محمد حتى تعطيني، فقال: إذاً أجلس معك، فجلس معه، فصلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) في ذلك الموضع الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والغداة، وكان أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) يتهددونه ويتوعدونه، ففطن رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: ما الذي تصنعون به، فقالوا: يا رسول الله يهودي يحبسك، فقال (صلى الله عليه وآله): نهاني تبارك وتعالى أن أظلم معاهداً ولا غيره، فلما ترحل النهار قال اليهودي: أشهد أن لا إله إلاّ الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وشطر مالي في سبيل الله، أما والله ما فعلت بك الذي فعلت إلاّ لأنظر إلى نعتك في التوراة، فإني قرأت في التوراة محمد بن عبد الله مولده بمكة ومهاجره بطيبة وملكه بالشام، وليس بفظ ولا غليظ، ولا سخاب في الأسواق

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠١ باب ١٧ وجوب إرضاء الغريم المطالب بالإعطاء أو الملاطفة مع التعذر، الفقيه: ج٢ ص٦٠.

ولا مزمن بالفحش ولا قول الخطأ، أشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنك رسول الله، وهذا مالي فاحكم فيه بما أراك الله تعالى، وكان اليهودي كثير المال»[1].

أقول: عادة الأنبياء والمصلحين أنهم يدورون في الأماكن والمحلات، ولعل رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان كذلك، حيث حبسه اليهودي، فلم يكن عنده مانع من أن يبقى هناك يوماً بليلة، كما ورد في حديث إسماعيل صادق الوعد ما يؤيد ذلك.

وعن تحف العقول، عن السجاد (عليه السلام)، أنه قال: «وأما حق الغريم الطالب لك، فإن كنت مؤسراً أوفيته وكفيته وأغنيته، ولم تردده ولم تمطله، فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: مطل الغني ظلم. وإن كنت معسراً أرضيته بحسن القول، وطلبت إليه طلباً جميلا، ورددته عن نفسك رداً نظيفاً، ولم تجمع عليه ذهاب ماله وسوء معاملته»[2].

ثم إنه يكره النزول على الغريم والأكل من طعامه وشرابه، وإن كان جائزاً إلاّ مع عدم رضاه، فإنه «لا يحل مال امرئ إلاّ بطيبة نفسه».

فعن جميل بن دراج، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في الرجل يأكل من عند غريمه، أو يشرب من شرابه، أو تهدى له الهدية، قال (عليه السلام): «لا بأس به»[3].

وعن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، أنه كره للرجل أن ينزل على غريمه،

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ١٧ ح٢.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ١٧ ح١.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٢ باب ١٨ ح١، التهذيب: ج٢ ص٦٦.

قال: «لايأكل من طعامه، ولا يشرب من شرابه، ولا يعتلف من علفه»[1].

وعن سماعة، قال: سألته (عليه السلام) عن الرجل يترل على الرجل وله عليه دين، أيأكل من طعامه، قال: «نعم، يأكل من طعامه ثلاثة أيام، ثم لا يأكل بعد ذلك شيئاً»[2].

أقول: إنما قال ثلاثة أيام، لما ورد في أن الضيف يكره له الزيادة على ثلاثة أيام.

وعن سماعة، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، وذكر الحديث[3].

وعن القاسم بن سليمان، عن جراح المدائني، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إنه كره أن يترل الرجل على الرجل وله عليه دين إلاّ ثلاثة أيام»[4].

وفي حديث آخر، عن الحسين بن سعيد، إلا أنه قال: «وإن كان لزمها له»[5].

وعن الدعائم، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، أنه قال: «لا يأخذ أحدكم ركوب دابة ولا عارية متاع من أجل قرض أقرضه، وكان يكره أن يترل الرجل على غريمه، أو يأكل من طعامه، أو يشرب من شرابه، أو يعلف من علفه»[6].

واذا لم يعلم الإنسان هل أن غريمه راض بذلك أو لا، تبع ظاهر الحال، فإن دل على شيء فهو، وإن لم يدل على شيء فالأصل المنع، وربما يحتمل كون الأصل الجواز في مثل الأصدقاء دون غيرهم، وفيه نظر.

ثم إنه يجب قضاء الدين، ولا يسقط عمن قتل في سبيل الله، أو قتله شخص ظلماً، كما أنه مقدم على المستحبات، وعلى بعض الواجبات.

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٢ باب ١٨ ح٢، التهذيب: ج٢ ص٦٤.
(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٢ باب ١٨ ح٣، التهذيب: ج٢ ص٦٠ و٦٢.
(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٢ باب ١٨ ح٣، التهذيب: ج٢ ص٦٠ و٦٢.
(٤) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٢ باب ١٨ ح٤، التهذيب: ج٢ ص٦٠.
(٥) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١٠٢ باب ١٨ ح٤، التهذيب: ج٢ ص٦٠.
(٦) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ١٨ ح١.

أما إذا كان بين الواجبين تساوياً، فالإنسان مخير بينهما، وإذا كان أحدهما أهم قدم الأهم على المهم، لكن لا يسقط الدين عن الذمة، كما هو مقتضى القاعدة.

فعن حماد بن سدير، عن أبيه، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «كل ذنب يكفره القتل في سبيل الله إلاّ الدين لا كفارة له إلاّ أداؤه، أو يقضي صاحبه، أو يعفو الذي له الحق»[1].

وعن أبي ثمامة، قال: قلت لأبي جعفر الثاني (عليه السلام): إني أريد أن ألزم مكة والمدينة وعلي دين، فقال (عليه السلام): «ارجع إلى مؤدي دينك، وانظر أن تلقي الله عز وجل وليس عليك دين، فإن المؤمن لا يخون»[2].

وعن سماعة، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل منا يكون عنده الشيء يتبلغ به وعليه دين، أيطعمه عياله حتى يأتيه الله بميسرة فيقضي دينه، أو يستقرض على نفسه في خبث الزمان وشدة المكاسب، أو يقبل الصدقة، قال (عليه السلام): «يقضي مما عنده دينه، ولا يأكل أموال الناس إلاّ وعنده ما يؤدي إليهم حقوقهم، إن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاّ أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ »[3].

أقول: قوله: (وعنده ما يؤدي إليهم) أعم من الفعلية والشأنية، ولو كانت الشأنية بحيث أن الوالي يؤدي كما تقدم في بعض المباحث السابقة.

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٢ باب ٤ ح١، التهذيب: ج٢ ص٥٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٣ باب ٤ ح٢، التهذيب: ج٢ ص٥٩.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٣ باب ٤ ح٣، التهذيب: ج٢ ص٥٩.

وعن بشار، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «أول قطرة من دم الشهيد كفارة لذنوبه إلاّ الدين، فإن كفارته قضاؤه»[1].

أقول: ليس المراد بالكفارة حتى عن الخمس والزكاة والصلاة والصيام والحج التي كانت عليه، إلى غير ذلك كما هو واضح.

وقال الصدوق: قال علي (عليه السلام): «إياكم والدين، فإنه مذلة بالنهار ومهمة بالليل، وقضاء في الدنيا وقضاء في الآخرة»[2].

أقول: الظاهر أن المراد بالقضاء في الآخرة لمن لم يقضه في الدنيا، ومما يؤيد أن الدين لا يسقط بأن يقتل المدين ما تقدم في حديث علي (عليه السلام) من أنه كان مديناً، وأن الحسن (عليه السلام) أدى دينه، بل وبالنسبة إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) حيث سم (صلى الله عليه وآله) وعلي (عليه السلام) أدى دينه.

وعن ابن شهر آشوب في المناقب، قال: وأصيب الحسين (عليه السلام) وعليه دين بضع وسبعون ألف ديناراً، فاهتم علي بن الحسين (عليه السلام) بدين أبيه حتى امتنع من الطعام والشراب والنوم في أكثر أيامه ولياليه، فأتاه آت في المنام، فقال: لا تهتم بدين أبيك فقد قضاه عنه بمال بخس، فقال (عليه السلام): «ما أعرف في أموال أبي مالاً يقال له بخس»، فلما كان من الليلة الثانية رأى مثل ذلك فسأل أهله، فقالت له امرأة من أهله: كان لأبيك عبد رومي يقال له: بخس، استنبط له عيناً بذي خشب، فسأل عن ذلك فأخبر به، فما مضت بعد ذلك إلاّ أياماً قلائل حتى أرسل الوليد بن عتبة ابن أبي سفيان إلى علي بن الحسين (عليه السلام) يقول له: إني قد ذكرت

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٥ باب ٤ ح٥، الفقيه: ج٢ ص٦٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص٨٥ باب ٤ ح٦، الفقيه: ج٢ ص٥٩.

لي عين لأبيك بذي خشب تعرف ببخس، فإذا أحببت بيعها ابتعتها منك، فذكر علي بن الحسين (عليه السلام) له دين أبيه، قال: قد أخذتها، واستثنى منها سقيا ليلة السبت لسكينة (عليها السلام)[1].

وعن الغوالي، روى أبو أمامة الباهلي: إن النبي (صلى الله عليه وآله) خطب يوم فتح مكة، فقال: «العارية مردودة، والمنحة مردودة، والدين مقضي، والزعيم غارم»[2].

وعن الطبرسي في الاحتجاج، بإسناده عن موسى بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن الحسين بن علي، عن أبيه علي (عليهم السلام) في حديث: إنه (صلى الله عليه وآله) صلى بأصحابه ذات يوم، ثم قال: ماهيهنا من بني النجار أحد، وصاحبهم محتبس على باب الجنة بثلاثة دراهم لفلان اليهودي، وكان شهيداً[3].

وعن عبد الله بن مسعود، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في حديث أنه قال: «رأيت على الباب السابع من الجنة مكتوباً: (لا إله إلاّ الله، محمد رسول الله، علي ولي الله)، بياض القلب في أربع خصال: عيادة المريض، واتباع الجنائز، وشراء الأكفان، ورد القرض»[4].

ومما تقدم ظهر أن المراد بحديث أبي موسى الأشعري، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنه قال: «ليس ذنب أعظم عند الله بعد الكبائر من رجل يموت وعليه دين لرجال، وليس له ما يقضى عنه»، أعم من الفعلية والشأنية والوالي الذي يلزم عليه قضاؤه.

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٩ الباب ٤ ح٢.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٩ الباب ٤ ح٤.

(٣) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٩ الباب ٤ ح٦.

(٤) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٨٩ الباب ٤ ح٧.

ويؤيده ما تقدم عن عبد الغفار الجازي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن رجل مات وعليه دين، قال: «إن كان أتى على يديه من غير فساد لم يؤاخذه الله إذا علم من نيته، إلاّ من كان لا يريد أن يؤدي عن أمانته فهو بمترلة السارق».

كما أن ما تقدم أنه إذا لم يؤده الإمام فعلي الإمام وزره، مما يؤيد ذلك أيضاً.

ثم إنه يستحب الإشهاد على الدين، ويكره تركه.

فعن عمران بن أبي عاصم، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «أربعة لا تستجاب لهم دعوة، أحدهم رجل كان له مال فأدانه بغير بينة، يقول الله عز وجل: ألم آمرك بالشهادة»[1].

أقول:

والثاني: رجل تؤذيه زوجته، فيقول: اللهم نجني منها، فيقول الله: جعلت اختيارها بيدك.

والثالث: رجل مرض فلم يذهب إلى الطبيب، ويقول: اللهم اشفني، يقول الله: جعلت الشفاء في الطبيب والدواء فراجع الطبيب.

والرابع: رجل لا يطلب الرزق ويقول: اللهم ارزقني، فيقول الله سبحانه وتعالى: اطلب الرزق.

هذا مضمون الحديث، ولا يحضرني الان نصه.

وعن تفسير الإمام (عليه السلام)، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «ثلاثة لا يستجيب الله لهم، بل يعذبهم ويوبخهم»، إلى أن قال: «الثالث رجل

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٩٣ الباب ١٠ ح١.

أوصاه الله تعالى بأن يحتاط لدينه شهوداً وكتاباً فلم يفعل ودفع ماله إلى غير ثقة بغير وثيقة فجحده أو بخسه، فهو يقول: اللهم رد علي، فيقول الله عز وجل: قد علمتك كيف تستوثق لمالك ليكون محفوظاً لئلا يتعرض للتلف فأبيت وأنت الآن تدعوني، وقد ضيعت مالك وأتلفته وخالفت وصيتي فلا أستجيب لك»[1].

وقد نظم الشاعر ذلك في بيت جميل يقول:

أنلني بالذي استقرضت صكاً

وأشهد معشراً قد شاهدوه

فإن الله خلاق البرايا

عنت لجلال هيبته الوجوه

يقول إذا تداينتم بدين

إلى أجل مسمى فاكتبوه

وفي حديث المحكم والمتشابه قال (عليه السلام): «وأما وجه التجارة، فقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آموا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ فعرفهم كيف يدينون في السفر والحضر، وكيف يفعلون إذا كان ذلك من أسباب المعائش»[2].

ثم إنه يستحب تحليل الميت والحي من الدين.

فعن إبراهيم بن عبد الحميد قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن لعبد الرحمن ابن سيابة ديناً على رجل قد مات، وكلمناه على أن يحلله فأبى، قال: «ويحه أما يعلم أن له بكل درهم عشرة دراهم إذا حلله، فإن لم يحلله فإنما له درهم بدل درهم»[3].

وعن هيثم الصيرفي، عن رجل، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في رجل كان له على رجل دين وعليه دين فمات الذي عليه، فسأل أن يحلله منه، أيهما أفضل يحلله

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩١ الباب ١٠ ح١.

(٢) الوسائل: ج١٢ ص٤ الباب ١ ح٧. المحكم والمشابه: ص٥٩.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١١٠ باب ٢٣ ح١. التهذيب: ج٢ ص٦٢.

منه أو لا يحلله، قال (عليه السلام): «دعه ذا بذا»[1].

أقول: استحباب التحليل لا يبعد أن يكون بالنسبة إلى الميت الذي لا شيء له زائداً عن مستثنيات الدين التي تبقي لعائلته، لانصراف الدليل عن الغني الذي لا تحتاج عائلته إلى ذلك.

وعن معاوية بن عمار، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من أراد أن يظله الله في ظل عرشه: يوم لا ظل إلاّ ظله فلينظر معسراً، أو ليدع له من حقه»[2].

وعن أبي الجارود، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من سره أن يقيه الله من نفحات جهنم فلينظر معسراً أو ليدع له من حقه»[3].

وعن القاسم بن سليمان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) نحوه[4].

وعن أبان، عمن أخبره، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) في يوم حار: «من سره أن يظله الله في ظل عرشه يوم لا ظل إلاّ ظله فلينظر غريماً أو ليدع لمعسر»[5].

وعن أبي حمزة، قال: ثلاثة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلاّ ظله»، إلى أن قال: «ورجل انظر معسراً، أو ترك له من حقه»[6].

والظاهر أن الحديث عن الصادق (عليه السلام)، لأنه روي عن تفسير

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١١١ باب ٢٣ ح٢، الفقيه: ج٢ ص٢٨٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١١٣ باب ٢٥ ح٤، تفسير العياشي: ج١ ص١٥٣.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١١٤ باب ٢٥ ح٥، تفسير العياشي: ج١ ص١٥٤.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١١٤ باب ٢٥ ح٥، تفسير العياشي: ج١ ص١٥٤.

(٥) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١١٤ باب ٢٥ ح٧، تفسير العياشي: ج١ ص١٥٤.

(٦) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١١٤ باب ٢٥ ح٨، تفسير العياشي: ج١ ص١٥٤.

العياشي هكذا:

رجل دعته امرأة ذات حسن إلى نفسها فتركها، وقال: إني أخاف الله رب العالمين، ورجل أنظر معسراً وترك له من حقه، ورجل معلق قلبه بحب المساجد ﴿وأن تصدقوا خير لكم﴾ يعني: أن تصدقوا بمالكم عليه فهو خير لكم فليدع معسراً، أو ليدع له من حقه نظراً»، قال أبو عبد الله (عليه السلام)، ثم ذكر الحديث، كذا في حاشية الوسائل[1].

وعن ابن شهر آشوب، كما في مستدرك الوسائل، عن ابن الزبير، أنه قال لأمير المؤمنين (عليه السلام): إني وجدت في حساب أبي أنه على أبيك ثمانين ألف درهم، فقال (عليه السلام) له: «إن أباك صادق، فقضى ذلك»، ثم جاء فقال: غلطت فيما قلت، إنما كان لوالدك على والدي ما ذكرته لك، قال (عليه السلام): «والدك في حل والذي قبضته مني هو لك»[2].

ثم إنه يتأكد قضاء الدين عن الأبوين:

فعن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إن العبد ليكون باراً بوالديه في حياتهما ثم يموتان فلا يقضي عنهما الدين ولا يستغفر لهما فيكتبه الله عاقاً، وإنه ليكون في حياتهما غير بار بهما، فإذا ماتا قضى عنهما الدين واستغفر لهما فيكتبه الله باراً»، قال: وقال أبو عبد الله (عليه السلام): «إن أحببت أن يزيد الله في عمرك فسر أبوك»، وقال: «البر يزيد في الرزق»[3].

وعن سالم الحناط، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت له: أيجزي الولد الوالد،

(١) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١١٤ باب ٢٥ الحاشية ٨، تفسير العياشي: ج١ ص١٥٤.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ٢٢ ح١.

(٣) الوسائل: ج١٣ ص١١٧ الباب ٣٠ ح١، الأصول: ص٣٩٠.

قال (عليه السلام): «لا، إلا في خصلتين، يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه، أو يكون عليه دين فيقضيه عنه»[1].

وعن دعوات الراوندي، عن الصادق (صلى الله عليه وآله) قال: «يكون الرجل عاقاً لوالديه في حياتهما، فيصوم عنهما بعد موتهما ويصلي ويقضي عنهما الدين، فلا يزال كذلك حتى يكتب باراً، ويكون باراً في حياتهما، فإذا ماتا لا يقضي دينهما ولا يبرهما بوجه من وجوه البر، فلا يزال كذلك حتى يكتب عاقا»[2].

ويؤيده ما رواه السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «سيد الأبرار يوم القيامة رجل بر والديه بعد موتهما»[3].

ثم إنه يكره مطالبة الغريم في الحرم إذا كان ذلك يسبب أذاه.

فعن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل لي عليه مال، فغاب عني زماناً، فرأيته يطوف حول الكعبة فاتقاضاه، قال (عليه السلام): «لا تسلم عليه ولا تروعه حتى يخرج من الحرم»[4].

وبقرينة ذيل الحديث أيدنا الكراهة، خلافاً لصاحب الوسائل، حيث أطلق قال: باب كراهة مطالبة الغريم في الحرم، مع أن المنصرف من الرواية ما ذكرناه.

وفي الرضوي (عليه السلام): «إن كان لك على رجل حق فوجدته بمكة، أو في

---

(١) الوسائل: ج١٣ ص١١٧ الباب ٣٠ ح٢، الأصول: ص٣٩٠.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٢ الباب ٢٦ ح٢.

(٣) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٣.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٣ ص١١٥ باب ٢٦ ح١، التهذيب ج٢ ص٦١.

الحرم فلا تطالبه ولا تسلم عليه فتفزعه، إلاّ أن تكون أعطيته حقك في الحرم، فلا بأس أن تطالبه في الحرم»[1].

أقول: الظاهر أن ذيل الحديث دال على أقلية الكراهة، لأنه ليس مكروهاً مطلقاً، كما يستفاد عرفاً من الجمع بين الحديثين، مع قرينة الانصراف.

ثم الظاهر أن الصلاة تفيد أداء الدين، قال سبحانه: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ والصَّلاةِ﴾[2].

وعن الرضوي (عليه السلام) قال: «وروي أنه شكا رجل إلى العالم (عليه السلام) ديناً عليه، فقال له العالم: أكثر من الصلاة»[3].

ويستحب الضرب في الأرض لأجل قضاء الدين إذا لم يكن ديناً مطالباً، أما إذا كان ديناً مطالباً فيجب عيناً إذا لم يكن طريق إلاّ ذلك، أو كفايةً.

ويدل عليه ما رواه الراوندي، بسنده عن موسى بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أربعة لا عذر لهم، رجل عليه دين محارث في بلاده لا عذر له حتى يهاجر في الأرض يلتمس ما يقضي به دينه»[4].

ثم إنه لا يحق لصاحب الدين أذية المدين، إلاّ إذا كان مماطلاً، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك، مع غناه، حيث ورد أن «لي الواجد يحل عقوبته».

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٣ الباب ٢٤ ح١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٤.

(٣) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٤ الباب ٢٨ ح٢.

(٤) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٤ الباب ٢٨ ح٣.

فما رواه الجعفريات، بسند الأئمة (عليهم السلام) إلى علي (عليه السلام)، أنه قال: «صاحب الدين لا يقيد ولا يضرب ولا يضيق عليه في شيء، إنما يريد المعسر»[1].

كما يدل على ذلك الجمع بين الطائفتين، والله سبحانه العالم.

(١) مستدرك الوسائل: ج٢ ص٤٩٤ الباب ٢٨ ح٥.

(مسألة ١٨): قال في القواعد: لو اقترض دراهم ثم أسقطها السلطان، وجاء بدراهم غيرها، لم يكن عليه إلاّ الدراهم الأولى، فإن تعذرت فقيمتها وقت التعذر، ويحتمل وقت القرض من غير الجنس، لا من الدراهم الثانية، حذراً من التفاضل بالجنس المتحد. وكذا لو جعل قيمتها أقل، ولو ضاربا، فالأقرب أن رأس المال الدراهم الساقطة، مع احتمال جبر النقص بالربح، ولو سقطت أو نقصت بعد البيع لم يكن للبائع إلاّ النقد الأول، ولو تعاملا بعد النقص والعلم فلا خيار، وإن كان قبل العلم فالأقرب ثبوت الخيار للبائع، سواء تبايعا في بلد السلطان أو غيره، انتهى.

أقول: ما ذكره تشتمل على فروع، نذكرها في أمور:

الأول: الشيء الذي اقترضه، إما أن يتعامل به كالسابق، أو لا يتعامل به، والتعامل مع فرض إسقاط السلطان ممكن، لعدم اهتمام الناس بالسلطان لضعفه، وكون القيمة قيمة الذات لا قيمة السكة، كالذهب والفضة في الزمان القديم، حيث كانت القيمة قيمة ذاتهما، لا كالأوراق في الحال الحاضر، حيث إن القيمة قيمة السكة.

أما إذا تعومل به كالسابق فلا إشكال.

وأما إذا لم يتعامل به فهو على أربعة أقسام:

الأول: أن يسقط عن القيمة إطلاقاً.

الثاني: أن تكثر قيمته، كما إذا كانت شيئاً أثرياً، كالأوراق النقدية للملكيين في أيام الجمهوريين.

الثالث: أن تصبح القيمة أقل، لأن القيمة كانت للسكة والذات، فإذا سقطت السكة صارت القيمة أقل.

الرابع: أن تبقى القيمة على ما كانت، لكن لا يتعامل به، يعني إن إسقاط السلطان سبب أن يصبح كالبيض والجوز وما أشبه، حيث إن لها قيمها، ولكن لا تقع بدلاً في الأعواض كالنقد الذي هو بدل وواسطة.

أما الأول: وهو سقوط القيمة، فمقتضى القاعدة أنه مديون بالقيمة، إذ الناس في معاملاتهم يلاحظون شيئين: الروح السائد في الأجناس، والصرف، وبذلك الروح السائد تتوازن الأشياء أو تصعد وتهبط، مثلاً لماذا عشر بيضات تعادل عشرين خبزاً، وعشرون خبزاً يعادل مائة جوزة وما أشبه، إن ذلك بالروح السائد في الجميع، فالروح السائد والجسم مطرحان في الأنظار، فمن يريد البيض يلاحظ الروح السائد ويلاحظ حجم البيض، أي جمسه، فهو يريد بيضاً، وفي نفس الوقت يعلم أن الروح الذي فيه وهو القيمة كذا، ولذا الناس يلاحظون أيضاً بالنسبة إلى التضخم والتترل القوة الشرائية، ومرجع القوة الشرائية إلى الروح السائد.

وكيف كان، فإذا سقطت القيمة فمقتضى القاعدة أنه مديون بالقيمة، سواء في القرض، أو في البيع، أو في الرهن، أو في المضاربة والمزارعة والمساقاة، أو في غيرها من أنحاء المعاملات، وكذلك بالنسبة إلى المهر وغيره.

فلا يقال: إنه إذا أمهرها مائة دينار فسقطت الدنانير بما لا تعادل حتى جوزة، إنه مديون لها بتلك الدنانير، بل هو مديون بقيمة الدنانير، وقد ذكرنا في بعض الكتب الاقتصادية، أن الملاحظة أيضاً القوة الشرائية، يعني أنه إذا أمهرها مائة دينار في يوم كانت المائة تعادل داراً، فإن المهر في الحقيقة معادل الدار، فإذا نقصت القوة الشرائية أو زادت القوة الشرائية فمقتضى القاعدة ارتفاع وانخفاض العدد بذلك المعدل، فإذا صارت القوة الشرائية على الضعف يلزم إعطاؤها خمسين

ديناراً، وإذا صارت القوة الشرائية على النصف يلزم إعطاؤها مائتي دينار، وهذا هو السائد عند العقلاء في الحال الحاضر.

ويأتي دلالة بعض الروايات على ذلك أيضاً، وعليه فإذا صارت القيمة أكثر لم يكن مديوناً بقدر الحجم، بل بقدر القوة الشرائية، فحيث صارت القوة الشرائية بسبب زيادة قوة الدينار الأثرية أكثر من قوته الشرائية في وقت القرض، فلا يجب عليه أن يعطيه مائة دينار ملكي، بل معادل مائة دينار ملكي في وقت القرض، يعني بتلك القوة الشرائية، وكذلك إذا صارت القيمة أقل فصارت القوة الشرائية على النصف، فإنه يلزم عليه إعطاؤه بذلك القدر.

ومنه يعرف الحالة الثانية والثالثة من زيادة القيمة ونقصانها.

والرابعة: وهو ما إذا بقيت بقوته الشرائية، وإنما خرج عن التعامل بسبب إسقاط السلطان وفي التبادل، وفي المقام روايات.

فعن عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال: سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام)، عن رجل يكون عنده دنانير لبعض خلطائه فيأخذ مكانها ورقاً في حوائجه وهو يوم قبض سبعة وسبعة ونصف بدينار، وقد يطلب صاحب المال بعض الورق وليست بحاضرة فيبتاعها من الصيرفي بهذا السعر ونحوه، ثم يتغير السعر قبل أن يحتسبا حتى صارت الورق اثني عشر بدينار، هل يصلح ذلك له، وإنما هي بالسعر الأول حين قبض كانت سبعة وسبعة ونصف بدينار، قال: إذا دفع إليه الورق بقدر الدنانير فلا يضره، كيف كان الصرف فلا بأس»[1].

وعن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الرجل يكون

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٧٠ اباب ٩ ح١، التهذيب: ج٢ ص١٤٧.

لي عليه مال، فيقبضني بعضاً دنانير وبعضاً دراهم، فإذا جاء يحاسبني ليوفيني يكون قد تغير سعر الدنانير، أيّ السعرين أحسب له، الذي كان يوم أعطاني الدنانير أو سعر يومي الذي أحاسبه، فقال (عليه السلام): «سعر يوم أعطاك الدنانير لأنك حبست منفعتها عنه»[1].

وعن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي إبراهيم (عليه السلام)، الرجل يكون له على الرجل الدنانير، فيأخذ منه دراهم ثم يتغير السعر، قال: «فهي على السعر الذي أخذها يومئذ، فإن أخذ دنانير وليس له دراهم عنده فدنانيره عليه يأخذها برؤوسها متى شاء»[2].

وعن إبراهيم بن عبد الحميد، عن عبد صالح (عليه السلام)، قال: سألته عن الرجل يكون له عند الرجل الدنانير، أو خليط له، يأخذ مكانها ورقاً في حوائجه وهي يوم قبضها سبعة وسبعة ونصف بدينار، وقد يطلبها الصيرفي وليس الورق حاضراً فيبتاعها له الصيرفي بهذا السعر سبعة وسبعة ونصف، ثم يجيء يحاسبه وقد ارتفع سعر الدنانير فصار باثني عشر كل دينار، هل يصلح ذلك له أو إنما هي له بالسعر الأول يوم قبض منه الدراهم فلا يضره كيف كان السعر، قال: «يحسبها بالسعر الأول فلا بأس به»[3].

وعن شريك بن إبراهيم بن ميمون، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: في الرجل يكون له على رجل دراهم فيعطيه دنانير ولا يصارفه، فيصير الدنانير بزيادة أو نقصان،

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٧١ الباب ٩ ح٢، التهذيب ج٢ ص١٤٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٧١ الباب ٩ ح٣، التهذيب ج٢ ص١٤٧.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٧١ الباب ٩ ح٤، التهذيب ج٢ ص١٤٧.

قال (عليه السلام): «له سعر يوم أعطاه»[1].

وعن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، عن الرجل يكون لي عليه دنانير، فقال: «لا بأس بأن يأخذ بثمنها دراهم»[2].

وعن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في الرجل يكون له الدين دراهم معلومة إلى أجل، فجاء الأجل وليس عند الذي حل عليه دراهم، فقال له: خذ مني دنانير بصرف اليوم، قال: «لا بأس به»[3].

وعن محمد بن مسلم، قال: سألته (عليه السلام) عن رجل كانت له على رجل دنانير فأحال عليه رجل آخر بالدنانير أيأخذها دراهم، قال: «نعم إن شاء»[4].

وعن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، أنه سأل عن رجل تبع على آخر بدنانير ثم أتبعها على آخر بدنانير، هل يأخذ منه دراهم بالقيمة، فقال: «لا بأس بذلك، إنما الأول والآخر سواء»[5].

وعن زياد بن أبي رياض، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل كان عليه دين دراهم معلومة فجاء الأجل وليس عنده دراهم، وليس عنده غير دنانير فيقول لغريمه: خذ مني دنانير بصرف اليوم، قال (عليه السلام): «لا بأس»[6].

وعن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: اشترى أبي أرضاً، واشترط على

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٧٢ باب ٩ ح٥، التهذيب: ج٢ ص١٤٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٦١ باب ٣ ح١، التهذيب: ج٢ ص١٤٦.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٦٢ باب ٣ ح٢، التهذيب: ج٢ ص١٤٦.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٦٢ باب ٣ ح٣، التهذيب: ج٦ ص١٤٦.

(٥) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٦٢ باب ٣ ح٤، التهذيب: ج٢ ص١٤٦.

(٦) وسائل الشيعةك ج١٢ ص٤٦٢ باب ٣ ح٥، التهذيب: ج٢ ص١٤٩.

صاحبها أن يعطيه ورقاً، كل دينار بعشرة دراهم»[1].

وعن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام)، قال: سألته عن رجل له على رجل دنانير فيأخذ بسعرها ورقاً، قال: «لا بأس به»[2].

وعن يونس، قال: كتبت إلى الرضا (عليه السلام): إن لي على رجل ثلاثة آلاف درهم، وكانت تلك الدراهم تنفق بين الناس تلك الأيام وليست تنفق هذا اليوم، فلي عليه تلك الدراهم بأعيانها أو ما ينفق اليوم بين الناس، فكتب إلي (عليه السلام): «لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما أعطيته ما ينفق بين الناس»[3].

وعنه قال: كتب إلى أبي الحسن الرضا (عليه السلام) إنه كان لي على رجل عشرة دراهم، وإن السلطان أسقط تلك الدراهم، وجاءت بدراهم أعلى من تلك الدراهم الأولى ولها اليوم وضيعة فأي شيء لي عليه، الأولى التي أسقطها السلطان، أو الدراهم التي أيدها السلطان، فكتبك: «لك الدراهم الأولى»[4].

أقول: وذلك واضح لأن الدراهم الثانية أعلى من تلك الدراهم الأولى.

أما ما عن العباس بن صفوان، قال: سأله (عليه السلام) معاوية بن سعيد، عن رجل استقرض دراهم عن رجل وسقطت تلك الدراهم أو تغيرت ولا يباع بها شيء، ألصاحب الدراهم الدراهم الأولى، أو الجائزة التي تجوز بين الناس، فقال (عليه السلام): «لصاحب الدراهم الدراهم الأولى»[5].

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٦٣ الباب ٦، التهذيب: ج٢ ص١٤٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٦٣ الباب ٣ ح٧، قرب الإسناد: ص١١٣.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٨٧ الباب ٢٠ ح١، التهذيب: ج٢ ص١٥٠.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٨٨ الباب ٢٠ ح٢، التهذيب: ج٢ ص١٥٠.

(٥) وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٨٨ الباب ٢٠ ح٤، التهذيب: ج٢ ص١٥٠.

فقد قال في الوسائل: كان شيخنا محمد بن الحسن (رضي الله عنه) يروي حديثاً في أن له الدراهم التي تجوز بين الناس، قال: والحديثان متفقان غير مختلفين، فمن كان له عليه دراهم بنقد معروف فليس له إلاّ ذلك النقد، ومتى كان له عليه دراهم معلوم بغير نقد معروف، فإنما له الدراهم التي تجوز بين الناس، ومثله ذكره الشيخ.

وكيف كان، فقد جمع الشيخ بين الأخبار بحمل ما ينفق بين الناس في الخبر الأخير على معنى قيمة ما كان ينفق بين الناس، وكذلك أوّل الدراهم الأولى في الروايتين بقيمة الدراهم دفعاً للتنافي.

قال: لأنه لا يجوز أن تسقط الدراهم الأولة حتى لا تكاد تؤخذ أصلا، فلا يلزمه أخذها وهو لا ينتفع بها، وإنما له قيمة الدراهم الأولة، وليس له المطالبة بالدراهم التي تكون في الحال.

وبذلك يظهر أن من المحتمل أن من قال بأنه لم يكن عليه إلاّ الدراهم الأولى كما في القواعد، وحكي عن الشيخ في النهاية، والقاضي وابن إدريس وصاحب جامع الشرائع والتذكرة والتحرير والمختلف والدروس، وقال فيه: إنه أشهر، وعن المفاتيح إنه مذهب الأكثر (كما في مفتاح الكرامة) يريدون ما إذا كان أسقطه السلطان ولكن له قيمته، لا ما إذا سقطت قيمته.

ويؤيد ذلك أنهم في باب الجمد في كتاب الغصب ذكروا أنه إذا سقط الجمد عن القيمة كان الغاصب عليه ضمان القيمة.

ومما يؤيد ذلك أن الدراهم السابقة كانت فضة، والفضة لا تسقط قيمتها، والغالب أنها لم تكن لسكّتها قيمة، وإنما لذواتها، وإنما السكة تجعلها نقداً رائجاً.

وإني أتذكر قبل أربعين سنة حين كانت الليرات العثمانية رائجة، كانت الليرة

لها قيمة الذهب لا قيمة السكة، وإنما السكة كانت للرواج فقط، أي إن السكة تخرج الليرات عن كونها ذهباً يعامل عليها بالمثاقيل الصيرفية، لا أن للسكة قيمة.

أما المسائل الباقية في القواعد من قوله: وإن تعذرت فقيمتها وقت التعذر، ويحتمل وقت القرض، فقد تقدم الكلام فيه فيما إذا تعذر المثل في المثلي.

أما قوله: من غير الجنس، لا من الدراهم الثانية حذراً من الفضل في الجنس المتحد، فقد تقدم الكلام فيه في الربا.

أما قوله: وكذا لو جعل قيمتها أقل، فقد ظهر من الكلام في المسألة الأولى.

وكذلك مسألة المضاربة، حيث تبينت من المسألة السابقة، والبقية واضحة.

والظاهر أن مراد الجواهر أيضاً ما ذكرناه من عدم سقوط القيمة إطلاقاً، وإنما يكون السقوط للسكة، قال:

لو اقترض دراهم ثم أسقطها السلطان، وجاء بدراهم غيرها، لم يكن عليه إلاّ الدراهم الأولى، كما هو صريح جماعة وظاهر آخرين، لإطلاق الأدلة وخصوص الصحيحين، وخلافاً للصدوق في المقنعة فأوجب التي تجوز بين الناس، وفي الصحيح أيضاً: «لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما أعطيته ما ينفق بين الناس»، القاصر عن مقاومة السابقين من وجوه، فيحمل على أخذ ذلك بالتراضي بينهما، ولم يكن فيه ربا، بل قد يرجع للمستقرض الدفع للإحسان، أو على إرادة قيمة الأولى إذا فرض تعذرها، وربما حمل على مهر الزوجة أو ثمن المبيع، وفيه مع خروجه عن الظاهر أن حكمهما حكم القرض، انتهى.

(مسألة ١٩): قال في القواعد: لا يجب دفع المؤجل، سواء كان ديناً أو ثمناً أو قرضاً أو غيرها، قبل الأجل، فإن تبرع لم يجب أخذه وإن انتفى الضرر بأخذه، ومع الحلول يجب قبضه، فإن امتنع دفعه إلى الحاكم، ويكون من ضمان صاحبه، وكذا البائع سلما يدفع للحاكم مع الحلول، ويبرؤ هو من ضمان المشتري، وكذا كل من عليه حق حال أو مؤجل فامتنع صاحبه من أخذه، ولو تعذر الحاكم وامتنع صاحبه من أخذه فالأقرب أن تلفه منه، لا من المديون، انتهى.

أقول: عدم وجوب دفع المؤجل لا إشكال فيه ولا خلاف، لأنه مقتضى العقد أو الشرط أو نحوهما، كالدية المؤجلة، وكلها لازم الوفاء به عند وقته، إلاّ ما خرج من العقود بالدليل، حيث دل على عدم لزوم بعض العقود.

أما قوله: ديناً أو قرضاً، فمراده بالدين مقابل القرض، وإن كان الدين يطلق على الأعم، لكن حيث اجتمعا افترقا.

وعليه فإذا تبرع لم يجب أخذه، إذ الأخذ وعدم الأخذ من سلطة الإنسان، و«الناس مسلطون على أنفسهم»، فلا حق لإنسان آخر في خرق سلطته، سواء كان هناك ضرر أم لم يكن.

وعن التذكرة: الإجماع على أنه ليس للمشتري المطالبة بالمسلم فيه قبل الأجل، أما مع الحلول فالواجب القبض، إذ معنى عدم القبض تسلط الطرف على سلطة الإنسان، وهو خلاف تسلط الناس على أنفسهم، فإن امتنع من القبض دفعه إلى وليه وهو الحاكم، إذ الحاكم ولي الممتنع، كما حقق في محله.

وإذا تلف عند الحاكم ضمنه صاحبه، لأن الدافع قد تبرأ من ضمانه بدفعه إلى الولي.

وكذا في البائع سلماً يدفع إلى الحاكم مع الحلول، ويبرؤ هو من ضمان المشتري لعين الدليل السابق.

وفي مفتاح الكرامة بعد نقل إجماع العلامة في المسلم فيه قال: ولا قائل بالفصل، بل الإجماع معلوم في النسيئة، كما ادعاه شيخنا صاحب الرياض.

ومن ذلك ظهر، وجه قول العلامة أخيراً: وكذا كل من عليه حق حال أو مؤجل فحل فامتنع صاحبه من أخذه.

لأن الملاك في الكل واحد، نعم عن التحرير إنه قال: سواء كان عليه ضرر أو خوف أو مؤنة أم لا.

وربما يستشكل بأنه إذا كان على الآخذ ضرر أو خوف ضرر كبير لا يجب عليه الأخذ، فإذا لم يجب عليه الأخذ ولم يكن هنالك حاكم أو عدول المؤمنين يقبلون تسلمه، كان على الذي عنده (إذا لم يكن عليه ضرر وخوف) أن يحفظه، من باب أنه لا يجوز تعريض الأموال إلى التلف، فإن ذلك من المنكر الذي لا يريده الشارع حتى إذا كان مالكه تركه اعتباطاً، لا إعراضاً.

فلو ألقى الظالم متاع الناس في الشارع وصاحبه يخاف من أخذه، فكما لا يجوز لإنسان تلفه، لأنه حرام، ولا يجوز أخذه لنفسه، لأنه ليس مباحاً، بل هو ملك الناس، كذلك لا يجوز له تركه حتى يتلف، لأن تلفه منكر، فدفع المنكر كالنهي عن المنكر واجب.

نعم، إذا كان لحفظه أو أخذه أجرة، كانت الأجرة على المالك، جمعاً بين الحقين، وهي مسألة أخرى.

ثم إذا تعذر الحاكم وامتنع صاحبه من أخذه، فما قربه القواعد من أن هلاكه منه، لا من المديون هو مقتضى القاعدة، لكن اللازم على القابض أن

لا يعرضه للهلاك بتفريط وتعد وما أشبه، لأنه حينئذ أمانة شرعية بيده من باب دفع المنكر كما تقدم، فالتعدي والتفريط كما لا يجوز في الأمانات العرفية، كذلك لا يجوز في الأمانات الشرعية.

نعم ليست يده يد ضمان كالغاصب حتى إذا تلف بلا تعد أو تفريط يكون من كيس الغاصب، لا من كيس المالك.

ولا يحق للأمين حينئذ التصرف فيه، لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه، إلاّ إذا توقف حفظه على ذلك، أو كان التصرف بقدر الإيجار الذي يستحقه.

فلو اختلفا في أنه هل تركه، أو غصبه القابض، فالظاهر أن الموضع من التحالف، إذ لا أصل في أحد الجانبين لا يعارض بالآخر، فإذا تحالفا لم يثبت حكم الغصب ولا حكم الترك.

ثم قال القواعد: ولو أسقط المديون أجل الدين الذي عليه لم يسقط، وليس لصاحبه المطالبة في الحال.

أقول: وذلك لما تقدم من أنه قد ثبت بالعقد اللازم أو الشرط أو نحوهما، وكلها لا يسقط بإسقاط أحد الجانبين، نعم لو حصل التراضي صح، لأن الحق لا يعدوهما.

(مسألة ٢٠): قال الفاضل وغيره: لو قال المقرض للمقترض مثلاً: إذا مت فأنت في حل، كان وصية، ولو قال: إن مت كان، إبراءً كان باطلا، لتعلقه على الشرط.

ووافقه على الأول في الدروس، ونسب الثاني إلى القيل، وقال: الأقرب العمل بقصده.

وفي الجواهر بعد نقل ذلك قال: ولعل وجه الفرق بين (إن) و(إذا) أن (إذا) ظرف في الأصل، وإن عرض لها معنى الشرط، فكأنه قال: وقت موتي أنت في حل، وذلك مجزوم به غير مشكوك فيه، فلا تعليق فيصح، و(إن) حرف شرط مقتض للشك في كون إبراءً، ومتى كان المعلق عليه مشكوكاً، فالمعلق أولى، ولا يضر كون الموت بحسب الواقع مقطوعاً، لأن الاعتبار في عدمه بالصيغة الواقعة إبراءً، فمتي لم تكن واقعة على وجه الجزم لم تكن صحيحة، انتهى.

أقول: مقتضى القاعدة عدم الفرق بينهما، كما أشكل عليه الجواهر، لأن الوصية كما تصح بلفظ (إذا) تصح بلفظ (إن) أيضاً.

أما دعوى أن الشارع وضع (إذا) في إنشاء الوصايا دون (إن)، كما عن حواشي الشهيد، فغير ظاهر الوجه.

والظاهر أنه لا فرق بين قصد الإبراء أو قصد الوصية، لأن الإبراء أيضاً نوع وصية، فقول الجواهر: إن المتجه البطلان مع قصد الإبراء دون الوصية ولو بلفظ (إذا) للتعليق الممنوع، ودعوى أنه مع الجهل بالقصد يحمل الأول على الوصية، والثاني على الإبراء المعلق، أما لو علم إرادة الوصية منهما صح فيهما، كما أنه لو علم إرادة الإبراء المعلق فسد فيهما، يمكن منع شهادة العرف

بذلك، وأنه لا فرق بينهما كما لا يخفى، انتهى.

إذ أي فرق في صدق الوصية بين أن يقول: (إن) أو (إذا)، وبين أن يقصد الوصية أو الإبراء، لأن الإبراء أيضاً إذا وقع بعد الموت كان وصية، حتى أنه لو لم يكن وصية لم يكن دليل على أن التعليق في الإبراء يوجب بطلانه، مع أن العرف يرون صحته، والشارع لم يذكر شيئاً ينافي العرف، فيكون الحكم الشرعي كالحكم العرفي.

والدليل على ذلك أنهما إذا عرضا على العرف لم ير بينهما فرقاً، أي بين المعلق من الإبراء وغير المعلق، مثلاً يقول: أنت بريء الذمة، ويقول: إذا جاء زيد أو إذا طلعت الشمس فأنت بريء، فإن العرف يرون البراءة، إذ الإنشاء خفيف المؤنة كما حقق في محله، نعم لا يخفى وجه الاحتياط بالتصالح مع الورثة.

(مسألة ٢١): لو رأى الوارث ديناً في دفتر مورثه، ولا يعلم كمية الدين أو كيفية الدين، وهل أنه دين حرام حتى لا يكون على المورث، أو دين حلال، أو لم يعلم الدائن.

فالظاهر أن في الأول: يعطي القدر المتيقن، لأصالة عدم الزيادة، ولو ادعى الدائن الزيادة فعليه الإثبات.

وفي الثاني: يحمل فعل مورثه على الصحيح، ويقول: إن الدين في الحلال لا في الحرام.

وفي الثالث: إن كان الدائن محصوراً قسم الدين بينهم بقاعدة العدل، وإن لم يكن الدائن محصوراً، مثلاً كان كاتباً أنه مديون لمحمد ديناراً، وألف إنسان اسمه محمد، فإنه يكون من مجهول المالك، لعدم جريان قاعدة العدل هنا، فانها عرفي قررها الشارع، ولا يعلم أن مثله عرفي.

كما أنه لا يعطي المال لأحدهم من باب الموافقة الاحتمالية، لأن مثل هذه الموافقة الاحتمالية لا يعلم أنها مورد خطابات الشارع.

وقد ذكروا في باب المحصور وغير المحصور في الأصول ما ينفع المقام، فلا حاجة إلى التفصيل.

ومثله إذا كان نفس المديون وجد في دفتره ذلك، وشك في الأمر الأول أو الثاني أو الثالث، لوحدة الملاك في المسألتين.

وإذا ضيع المديون دفتر حسابه وشك كان الحكم كذلك.

وكل شك لا يعلم علماً إجمالياً بين أفراده يكون الأصل عدمه.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين.

المحتويات

كتاب الجهاد

٧ ـ ١٥٣

كتاب

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

١٥٥ ـ ٢٠٧

ختام فيه مسك

٢٠٩ ـ ٢٢٩

كتاب القرض

٢٣١ ـ ٣٩٢